N° 7 1951 Juillet-Août

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

LA BÉATIFICATION DE PIE X

Le 20 août 1914 à 1 h. 15 du matin, Pie X, âgé de 79 ans et 2 mois, s'éteignit après une très courte maladie. Les dernières paroles qu'il prononça, dans la journée du 19 avaient été : « Je m'abandonne complètement (1) ».

Le charisme de rayonnement spirituel qui se dégageait de sa personne, sa bonté, son humilité surtout, sa piété eucharistique le faisaient déjà considérer comme un grand ami de Dieu.

Les premiers témoignages officiels de l'excellence de ses vertus se placent dès le moment des obsèques. Le parchemin déposé dans le cercueil lui reconnaissait : « une vie parfaitement conforme à la sainteté de sa charge apostolique; sur toutes ses autres vertus, l'emportèrent une modestie qui provoquait l'admiration, une charité qui gagnait tous les cœurs (2) ».

Dans l'oraison funèbre, prononcée le 30 août, dernier jour des obsèques, Mgr Pacifico Masella, secrétaire aux lettres latines, parla des louanges « que méritait sa sainteté consommée », et aurait voulu mettre en pleine lumière « la physionomie du très saint Pontife (3) ».

En 1923-1924, le postulateur de la cause, Dom Benoît Pierami, O.S.B., abbé vallombrosin de Sainte-Praxède, obtenait l'ouverture du procès informatif en quatre diocèses : Rome, Trévise où Giuseppe Sarto avait été vicaire à Tombolo, curé à Salzano, chancelier à l'évêché et directeur spirituel au séminaire; à Mantoue, dont il avait été l'évêque de 1884 à 1893; à Venise, dont il fut le patriarche de 1893 (4) au 4 août 1903. Environ deux cents témoins « de visu » furent interrogés au cours de ces procès diocésains, qui s'achevèrent en 1930 (5).

(1) Cardinal Merry del Val, *Pie X, Impressions et souvenirs,* Saint-Maurice, 1951, p. 113.
(2) *A.A.S.,* VI, 1914, p. 431.
(3) *Ibid.,* p. 438.
(4) Nommé à ce poste par Léon XIII le 15 juin 1893, le cardinal Sarto se heurta à la mauvaise volonté du ministère italien retardant l'exsequatur. Il ne prit possession du siège patriarcal que le 24 novembre 1894.
(5) Nous empruntons plusieurs détails sur les étapes de cette cause de béatification à l'article publié dans la *Revue du Clergé Africain,* 1951, p. 214-217, par Dom Benoît Becker, O.S.B.

Le 12 février 1943, S.S. Pie XII signait la Commission d'introduction de la cause en cours de Rome. Ce document établit une comparaison entre les vertus qui avaient fait de saint Pierre le fondement de l'Eglise et son suprême Pasteur et celles de Pie X : humilité et défiance de soi, foi admirable et charité fervente (6).

Les procès apostoliques furent aussitôt commencés; mais déjà le nombre des témoins « de visu » avait diminué, on se l'explique aisément à trente ans de distance du décès. Cependant, 89 de ces témoins furent encore interrogés.

En 1949, le Pape accorda dispense du canon 2101, qui réclame un délai de 50 ans, avant que ne soit commencée la discussion sur l'héroïcité des vertus. Le 29 novembre 1949, la première Congrégation antépréparatoire avait lieu : « Dans cette Congrégation, nous dira le décret du 3 septembre 1950 sur l'héroïcité des vertus, il se fit que l'on ne put, par les seuls documents dont on disposait, écarter toutes les difficultés qui se trouvent nécessairement dans une cause de ce genre. A première vue, elles apparaissaient graves et semblaient jeter une ombre sur les vertus du Serviteur de Dieu, surtout sur sa prudence et sa charité. Aussi la S. Congrégation chargea-t-elle sa Section historique de rechercher de toute part, avec la plus grande diligence, les documents nécessaires à faire la pleine lumière. De cette mission, la Section historique s'acquitta parfaitement et avec succès. Toutes les difficultés, par l'examen des documents (officiels et privés, nous dit Dom Becker, *l.c.*, p. 216) furent complètement écartées, les ombres tout à fait dissipées, de manière que les vertus du Serviteur de Dieu brillent maintenant en pleine lumière (7) ». Le 18 juillet 1950 se tint la Congrégation préparatoire, le 9 août la Congrégation générale.

Le décret sur l'héroïcité des vertus du 3 septembre 1950 souligne l'esprit de détachement et surtout la profonde humilité de Pie X. « Sur ce fondement solide de l'humilité, il était normal qu'aucune autre vertu ne manquât; les domina toutes sa charité envers Dieu et les hommes, ses égaux ou ses inférieurs (8) ».

L'héroïcité des vertus une fois proclamée, reste, avant la béatification, la reconnaissance officielle des miracles. Il en faut deux au moins; dans le cas présent, le postulateur actuel, Dom Alberto Parenti, O.S.B., de Vallombreuse, aurait pu proposer à l'examen des médecins-experts une vingtaine de guérisons extraordinaires. Le décret du 11 février 1951 en rapporte deux dont les bénéficiaires furent des religieuses. La Sœur visitandine française Marie Françoise Deperras, âgée de 69 ans, fut guérie le 7 décembre 1928 d'un sarcome

(6) *A.A.S.*, XXXV, 1943, p. 155.
(7) *A.A.S.*, XXXXII, 1950, p. 898-899. Dans son panégyrique du 3 juin, S.S. Pie XII exaltera à ce propos en Pie X l'union de la prudence surnaturelle à la force (*La Documentation catholique*, 1951, col. 709).
(8) *Ibid.*, p. 897.

au fémur gauche avec métastase à la région iliaque correspondante. Les médecins avaient jugé le cas inopérable. La Sœur Bénédictina, clarisse italienne, fut complètement guérie pendant son sommeil, dans la nuit du 26 au 27 février 1938 au cours d'une neuvaine à Pie X, d'une énorme tumeur abdominale, dont elle avait commencé à souffrir en septembre 1936. Elle reprit immédiatement ses fonctions de portière. Un examen médical de 1950 constate le parfait état de santé de la miraculée (9).

Le dimanche de la Laetare, 4 mars 1951, le Souverain Pontife prononçait que l'on pouvait procéder « tuto » à la béatification solennelle du Vénérable Pape Pie X. Une fois encore le décret donné à cette occasion déclare, après avoir parlé de ses autres vertus : « Cependant ce qu'avant tout même ses adversaires ont admiré, c'est son humilité chrétienne. Cette vertu a nourri sa réputation de sainteté dans l'univers, elle a rendu son sépulcre glorieux et le rendra encore tel bientôt (10) ».

Depuis la première reconnaissance de la dépouille mortelle de Pie X en juillet 1945, son corps avait été transporté des cryptes vaticanes à la Chapelle de la Présentation dans la Basilique. Le 28 mai 1951, dans la soirée, eut lieu une nouvelle reconnaissance du corps. Y assistait entre autres un Frère de Saint Jean de Dieu, qui avait soigné Pie X dans sa dernière maladie. Dans la salle des Archives du Chapitre de Saint-Pierre, après vérification des sceaux de la première reconnaissance, on ouvrit le cercueil de cyprès. Le corps apparut en bon état de conservation, presque comme il était en 1945. Le lendemain, on le revêtit de nouveaux ornements pontificaux et on le déposa dans un grand reliquaire artistique, en bronze doré, dont les parois latérales et le couvercle sont en verre. C'est de la sorte que le corps devait être exposé à la vénération des fidèles le 3 juin et pendant le triduum qui suivit, avant d'être définitivement conservé dans les cryptes vaticanes à l'autel du Christ-Roi (11).

Le 3 juin, dimanche dans l'octave du Sacré-Cœur, avait été choisi pour la béatification. C'était le jour anniversaire du baptême de Giuseppe Sarto, né le 2 juin 1835. Les cérémonies de béatification comportent généralement une double fonction : le matin, la lecture du bref ; dans la soirée, la venue du Souverain Pontife à Saint-Pierre pour la vénération des reliques du nouveau Bienheureux.

A 10 heures, une foule énorme avait envahi la basilique vaticane. Des pèlerins des diocèses de Venise, Trévise, Padoue, Mantoue, et beaucoup d'autres venus de France, d'Espagne, d'Allemagne, d'Autriche, du Portugal, de Suisse, d'Angleterre, de Belgique, d'Irlande et de Hollande ; des Etats-Unis, du Mexique, du Canada, de divers états

(9) *A.A.S.*, XXXXIII, 1951, p. 138-140.
(10) *A.A.S.*, XXXXIII, 1951, p. 223-225.
(11) *L'Osservatore Romano*, 30 Maggio, 4-5 Giugno 1951.

de l'Amérique latine, ainsi que d'Asie, d'Afrique et d'Australie sont là, s'unissant à la foule des Romains, dont beaucoup se souviennent encore des traits majestueux et sereins de Pie X. Dix-neuf cardinaux sont présents. Le postulateur de la cause, Dom Alberto Parenti, demande au cardinal Micara, pro-préfet de la S. Congrégation des Rites, la faculté de faire lire le bref. Le postulateur est renvoyé à l'archiprêtre de la Basilique, le cardinal Tedeschini, qui donne son assentiment : *legatur*. Le bref *Quoniam Christus dilexit Ecclesiam* est lu alors, au milieu de la plus vive attention de la foule, par Mgr Ferdinando Prosperini, secrétaire du Chapitre vatican. Le document avait été signé par le Souverain Pontife lui-même.

Après avoir rappelé cette charité du Christ pour son Église qui suscite en elle de nouveaux saints à toutes les époques, le Pape poursuit :

« Mais il a plu à la très douce clémence de Dieu d'accorder aujourd'hui au Vicaire du Christ sur terre, une grâce qui n'a été donnée à aucun de Nos prédécesseurs depuis plus de deux siècles, depuis 1712, date de la canonisation de S. Pie V par Clément XI : c'est la grâce d'inscrire au nombre des Bienheureux un Souverain Pontife, un Pontife que Nous avons Nous-même connu, dont Nous avons admiré de près les vertus insignes, auquel Nous avons consacré Nos travaux dans les sentiments d'un dévouement empressé et respectueux : ce Pontife, c'est Pie, le dixième du nom ».

Le bref pontifical raconte alors en détail, avec de minutieuses indications chronologiques, les diverses étapes de la vie du nouveau Bienheureux :

Naissance : 2 juin 1835.
Baptême : 3 juin 1835.
Confirmation : 1er septembre 1845.
Première communion : 6 avril 1847.
Prise de la soutane : septembre 1850.
Entrée au séminaire de Padoue : novembre 1850.
Ordination sacerdotale : 18 septembre 1858.
Vicaire à Tombolo : novembre 1858.
Curé à Salzano : 1866-1875.
Directeur spirituel au séminaire et chancelier de l'évêché à Trévise : 1875-1884.
Consacré évêque de Mantoue : 16 novembre 1884.
Créé cardinal : 12 juin 1893.
Nommé archevêque de Venise : 15 juin 1893.
Prise de possession du siège : 24 novembre 1894.
Elu pape : 4 août 1903.
Maladie : 15 août 1914.
Derniers sacrements : 19 août 1914.
Mort : 20 août 1914.

Pour chaque étape de cette carrière, le bref relève l'esprit apostolique du nouveau Bienheureux, très spécialement son souci de la formation du clergé, son amour des petits, son détachement des biens de la terre, sa vigueur à défendre les droits de l'Eglise. Le programme qu'il se fixa au début de son pontificat devait en être l'évidente caractéristique : *Instaurare omnia in Christo.* En quelques phrases très denses sont évoqués tous les aspects des onze ans de Pontificat. Nous ne nous y étendrons pas ici, parce que nous les retrouverons dans un instant développés au cours du panégyrique prononcé par Sa Sainteté Pie XII dans la soirée.

Le bref passe ensuite à la réputation de sainteté se traduisant notamment par la confiance mise très vite en l'intercession de Pie X. Les demandes d'examen de la cause affluèrent bientôt, en même temps que des faveurs célestes parurent confirmer cette réputation de sainteté, qui allait croissant.

Le bref indique ensuite les divers stades de la procédure, rappelés ci-dessus, pour s'achever par le texte même de la béatification :

« C'est pourquoi, accédant aux vœux de toute l'Eglise catholique, par ces Lettres et de notre Autorité apostolique, Nous permettons que le Vénérable Serviteur de Dieu, Pie X, soit appelé dorénavant du nom de Bienheureux; que son corps et ses reliques soient proposés à la vénération publique des fidèles — sans pouvoir cependant être portés dans des supplications solennelles — que les images du Bienheureux soient ornées de rayons.

» En outre, de Notre autorité, Nous accordons que chaque année soit récité en son honneur l'Office du Commun d'un Souverain Pontife, avec les leçons propres approuvées par Nous et que soit célébrée la messe du même nom avec oraison propre approuvée, selon les rubriques du Missel et du Bréviaire romain. » Cet office et cette messe toutefois sont accordés aux seuls diocèses de Trévise, de Mantoue, de Venise et de Rome.

A la lecture du bref, fit suite immédiatement le Te Deum, pendant que le reliquaire contenant le corps, déposé devant la Confession de saint Pierre, était découvert et orné tout aussitôt de fleurs. Les Chevaliers du Saint-Sépulcre et huit hommes de la Garde Suisse constituent un piquet d'honneur. Après la vénération des reliques par les prélats, le cardinal Tedeschini chanta la Messe.

Le soir à 18h.30, 200.000 personnes attendaient le Souverain Pontife devant la basilique vaticane. C'est la troisième fois depuis le début de l'Année Sainte que l'affluence oblige le Pape à procéder sur la place Saint-Pierre aux fonctions les plus solennelles : canonisation de sainte Maria Goretti, le 24 juin 1950; proclamation du dogme de l'Assomption le 1er novembre et en ce jour les honneurs à rendre au Bienheureux Pie X. Derrière la sedia gestatoria, s'avançaient vingt et un cardinaux; plus de cent quatre-vingts archevêques et évêques se

trouvaient réunis auprès du Corps diplomatique et de très nombreuses personnalités civiles.

Après s'être agenouillé quelques instants devant les reliques, le Pape debout, le dos tourné à l'autel, fit en italien le panégyrique du nouveau Bienheureux. Nous empruntons à *L'Osservatore Romano,* édition hebdomadaire en langue française, n° 23 — 8 juin 1951, les extraits suivants de ce discours :

« Il fut un Pasteur et un bon Pasteur. Il paraissait être né pour cela. A toutes les étapes du chemin qui, petit à petit, le conduisait de l'humble foyer natal, pauvre de biens terrestres, mais riche de foi et de vertus chrétiennes, au sommet suprême de la Hiérarchie, l'enfant de Riese demeurait toujours égal à lui-même, toujours simple, affable, accessible à tous, dans sa cure de campagne, dans sa stalle capitulaire de Trévise, à l'évêché de Mantoue, au siège patriarcal de Venise, dans la splendeur de la Pourpre romaine, et il continua à être ainsi dans la majesté souveraine, sur la sedia gestatoria et sous le poids de la tiare, le jour où la Providence, formatrice prévoyante des âmes, incita l'esprit et le cœur de ses pairs à remettre la houlette, tombée des mains affaiblies du grand vieillard Léon XIII, entre les siennes paternellement fermes. Le monde avait alors précisément besoin de telles mains.

» N'ayant pas pu écarter de sa personne le terrible poids du Souverain Pontificat, lui qui avait toujours fui les honneurs et les dignités, comme d'autres au contraire ont en aversion une vie ignorée et obscure, il accepta avec des larmes le calice des mains du Père divin.

» Mais une fois qu'il eut prononcé son *Fiat,* cet humble, mort aux choses terrestres et aspirant de tout son être aux célestes, démontra l'indomptable fermeté de son esprit, la vigueur virile, la grandeur du courage qui sont les prérogatives des Héros de la sainteté...

» Son zèle pour l'influence morale de l'Eglise a fait de lui un incomparable promoteur des sciences sacrées et profanes. Est-il nécessaire de rappeler la nouvelle impulsion donnée aux études bibliques ? l'efficace développement des études philosophiques et théologiques selon la méthode, la doctrine et les principes du Docteur Angélique ? Et, dans le domaine des sciences humaines, faut-il mentionner la réorganisation de l'Observatoire astronomique ? dans le domaine artistique, le renouveau de la musique sacrée, la réorganisation de la Pinacothèque ?

» Toutefois il n'est pas un mécène étranger aux sciences et aux arts ou un pur théoricien, satisfait d'assigner simplement un but, de donner un ordre, et de laisser ensuite aux autres l'entière exécution. Son œuvre, au contraire, apporte une contribution essentielle, elle donne une direction effective. S'abstenant sagement d'inutiles minuties, il descend cependant jusqu'au concret et au détail, précisant avec exactitude et sens pratique la voie à suivre, pour atteindre le but, facilement, rapidement, pleinement. C'est de la sorte qu'il travailla à la Codification du droit canon, qui peut être appelé le chef-d'œuvre de son Pontificat. Dès le début, il s'y décida avec le courage éclairé des grands, il affronta hardiment l'« arduum sane munus » et il s'y donna avec une assiduité infatigable.

» Et bien qu'il ne lui ait pas été donné — pour reprendre les paroles de son Successeur Benoît XV (cfr *Allocut. Consist.,* 4 décembre 1916 — *Acta Ap. Sedis,* vol. 8, pag. 466) — de mener au terme l'immense entreprise, lui seul toutefois doit être considéré comme l'auteur de ce Code (*is tamen unus huius Codicis habendus est auctor*) et son nom devra dès lors être toujours exalté comme celui d'un des plus illustres Pontifes dans l'histoire du droit canon, à côté d'un Innocent III, d'un Honorius III, d'un Grégoire IX.

» Si dans chacune de ces entreprises, il est toujours mû par le zèle pour la gloire de Dieu et pour le salut, le progrès des âmes, avec quelle sollicitude dut-il s'occuper des pasteurs mêmes du troupeau sacré puisque c'est d'eux que dépendent directement et immédiatement l'honneur de Dieu et la sanctification des âmes ? Cela ressort de ses efforts constants pour doter l'Epouse du Christ d'un clergé dont la sainteté et la doctrine soient à la hauteur de sa sublime mission. Et qui pourrait relire sans émotion la paternelle Exhortation « Haerent animo » (4 août 1908), reflet très pur de son âme sacerdotale, le jour du jubilé de son ordination ?

» Pénétré de la pensée de saint Paul que le prêtre est constitué pour les hommes dans toutes les choses qui regardent Dieu (cfr *Hébr.*, V, 1), il ne néglige rien de ce qui peut contribuer à un plus efficace exercice de ce sublime ministère.

» Avant tout, dans la diffusion d'une connaissance vive de la doctrine chrétienne. C'est ainsi qu'il promulgua de sages instructions pour en confirmer la nécessité, en déterminer l'objet, en établir la méthode (Encyclique *Acerbo animis*, 15 avril 1905). Cela ne suffit pas : lui-même veille à ce que soit composé un nouveau catéchisme pour adapter cet enseignement à tous les âges et à toutes les intelligences. Et cela ne lui suffit pas encore : certains dimanches, il commente personnellement le saint Evangile du jour aux fidèles des paroisses de Rome. A bon droit il fut donc appelé le Pape de la doctrine chrétienne.

» Le vide désolant que l'esprit sectaire du siècle avait creusé autour du sacerdoce, il se hâta de le combler grâce à l'active collaboration des laïcs dans l'apostolat. En dépit des circonstances adverses, voire stimulé par celles-ci, Pie X prend soin, s'il n'en est pas précisément l'initiateur, avec de nouvelles directives, de la formation d'un laïcat fort dans la foi, uni avec une parfaite discipline aux différents grades de la Hiérarchie ecclésiastique. Et tout ce qu'on admire, aujourd'hui, en Italie et dans le monde, dans le vaste domaine de l'Action catholique, démontre combien a été providentielle l'œuvre de notre Bienheureux, qui reflète sur lui une lumière, qu'il ne fut sans doute donné, durant sa vie, qu'à quelques-uns seulement de prévoir pleinement. Aussi les foules de l'Action catholique, parmi les âmes élues qu'elles évoquent et vénèrent comme guides et promotrices de leur mouvement salutaire, doivent à juste titre placer le Bienheureux Pie X.

» Un autre obstacle de la plus haute gravité s'opposait à la restauration d'une société chrétienne et catholique : c'est-à-dire d'une part la division au sein même de la société et, de l'autre, la rupture entre l'Eglise et l'Etat, particulièrement en Italie. Avec la largeur et la clarté de vues propres aux saints, il a su, sans permettre la plus petite atteinte aux principes immuables et inviolables, tracer les règles pour l'organisation d'une action populaire chrétienne, mitiger la rigueur du « *non expedit* », et préparer bien à l'avance le terrain pour la conciliation qui devait apporter la paix religieuse en Italie.

» Mais ce qui est particulièrement le propre de ce Pontife est d'avoir été le Pape de la sainte Eucharistie en notre époque. Là l'harmonie et la communion intimes de sentiments chez le Vicaire du Christ avec l'esprit même de Jésus resplendissent de reflets presque divins. Si Nous Nous taisions sur ce point, la foule des enfants d'hier et d'aujourd'hui se lèverait pour chanter hosannah à Celui qui sut abattre les barrières séculaires, qui les tenaient éloignés de leur Ami des tabernacles. Ce n'est que dans une âme sagement candide et évangéliquement enfantine comme la sienne que pouvait trouver un ferme écho l'ardent soupir de Jésus : Laissez venir à moi les petits enfants ! et en même temps la compréhension du si doux désir de ceux-ci d'accourir vers les bras ouverts du Rédempteur divin. Ce fut ainsi lui qui donna Jésus aux enfants et les enfants à Jésus. Si Nous le passions sous silence, les autels mêmes du Saint-Sacrement en parleraient pour attester la floraison

exubérante de sainteté, qui par l'œuvre de ce Pontife de l'Eucharistie s'est épanouie en d'innombrables âmes, pour lesquelles la communion fréquente et quotidienne est désormais une règle fondamentale de perfection chrétienne...

» Que devait signifier, Nous demandions-Nous au début, le nom de Pie X ? Il Nous semble maintenant le voir clairement.

» Par sa personne et par son œuvre, Dieu a voulu préparer l'Eglise aux nouveaux et durs devoirs qu'un avenir agité lui réservait. Préparer opportunément une Eglise unie dans la doctrine, solide dans la discipline, efficiente dans ses Pasteurs; un laïcat généreux, un peuple instruit; une jeunesse sanctifiée dès les premières années; une conscience chrétienne vigilante à l'égard des problèmes de la vie sociale. Si aujourd'hui l'Eglise de Dieu, loin de reculer devant les forces destructrices des valeurs spirituelles, souffre, combat et par vertu divine progresse et rachète, cela est dû en grande partie à l'action prévoyante et à la sainteté de Pie X. Il apparaît manifeste aujourd'hui que tout son Pontificat fut surnaturellement orienté selon un dessein d'amour et de rédemption pour disposer les esprits à affronter nos propres luttes et pour assurer nos victoires et les futures. »

Au soir de cette grande journée, la façade et la coupole de Saint-Pierre ainsi que la colonnade du Bernin furent illuminées, comme lors des plus importantes canonisations. Les jours suivants, des cérémonies religieuses se succédèrent à la basilique vaticane. Dans la soirée du 4 juin, une heure d'adoration pour prêtres fut organisée par deux mouvements auxquels le Bx Pie X s'était particulièrement intéressé : les Prêtres adorateurs et l'Union apostolique. Les membres du Congrès des Directeurs et Professeurs des Séminaires d'Italie s'étaient unis à eux, ainsi qu'un clergé séculier et régulier très nombreux.

Les 5, 6 et 7 juin, eut lieu le triduum solennel de béatification avec messes et prédications par divers cardinaux. Dans la nuit du 5 au 6, une veillée eucharistique commença à 22 h. 30 pour s'achever à minuit par une messe de communion générale, accompagnée de multiples messes à divers autels.

L'on dut prolonger jusqu'au soir du dimanche 10 juin l'exposition de la châsse, tant était grande l'affluence des fidèles qui du matin au soir se pressaient pour honorer les reliques du nouveau Bienheureux.

Le bref de béatification n'entrevoit ce triduum solennel que dans les quatre diocèses où le culte est permis pour l'instant. Mais en dehors de ceux-là, s'esquissent ailleurs déjà d'autres hommages au Bienheureux Pie X, tant il est vrai que son exaltation est, plus que toute autre, chose d'Eglise.

É. BERGH, S. I.

LES SACREMENTS, ACTES LIBRES DU SEIGNEUR

AVANT-PROPOS

Le travail qu'on va lire a été — à quelques retouches près — la base d'un exposé présenté dans une rencontre entre théologiens catholiques et réformés tenue en septembre 1950 conformément à l'instruction « Ecclesia catholica » du Saint-Office.

Si sa publication a paru souhaitable, c'est avant tout parce qu'il s'est révélé propice à un dialogue approfondi et sympathique entre les deux confessions. Des réformés, il est vrai, se sont trouvés un peu gênés par une perspective générale spécifiquement catholique ; inversement, il pourra se faire que certains catholiques soient un peu surpris par une formulation pas très classique des théories les plus officielles. Néanmoins les théologiens sont à même de retrouver les dogmes catholiques et des positions théologiques reçues dans l'Eglise : pour l'institution des sacrements par le Christ, la théorie dite de « l'institution immédiate in genere » ; pour le Sacrifice eucharistique, les idées thomistes de Dom Vonier, du Chanoine Masure, du R.P. de Montcheuil, etc.

On voudra bien, aussi, excuser ce travail de n'avoir pas tout dit : tel quel, il n'est déjà que trop long et trop dense. Le point de vue choisi sur la question n'est assurément pas le seul possible ; le choix en a été commandé par la nature des difficultés que présente à nos frères protestants la dogmatique catholique des sacrements. On pourrait traiter la question de diverses autres manières ; en particulier il serait utile de donner comme pendant à cette étude strictement objective et institutionnelle une analyse réflexive montrant comment une conscience catholique vit le sacrement et ce qu'elle y trouve.

Notons enfin, pour faciliter une interprétation exacte, que l'étude, strictement limitée à l'acte sacramentel, suppose reconnu le fait que cet acte se passe dans l'Eglise *et engage l'Eglise. La sacramentalité de l'acte est liée à celle de la* communauté *qui le pratique et lui donne son sens.* Le Christ *sauve et sanctifie par l'activité de son Eglise, et la structure de l'Eglise, qu'on retrouve dans ses actes sacramentels, a pour but de manifester au croyant la présence du Christ. Ce qui caractérise cette structure, c'est la complémentarité et l'interdépendance de deux pôles : pôle « sacramentel » ou « hiérarchique », rattaché par la succession apostolique aux décisions historiques du Verbe Incarné ; pôle « spirituel » ou « prophétique » où s'exerce dans les âmes l'emprise intérieure du Saint-Esprit envoyé par le Christ. Le prophétisme authentique se subordonne aux chefs visibles donnés par le Christ, il obéit au Seigneur par leur truchement ; le système sacramentaire, d'autre part, n'est spirituellement fécond que par l'Esprit Saint auquel il ouvre l'âme consentante — et qui a déjà provoqué ce consentement.* J. DE BACIOCCHI, S.M.

Au point de départ, deux aspects du sacrement sur lesquels nous pouvons sans doute nous accorder entre protestants et catholiques.

Au point de vue de l'expérience, un sacrement est un *rite d'Eglise,* c'est-à-dire un comportement plus ou moins stéréotypé, en usage dans la communauté croyante et dont la signification n'est pas laissée à la fantaisie de l'exécutant.

Au point de vue de la foi, un sacrement est un *acte de Dieu par le Christ ressuscité,* acte par lequel Dieu fait vivre l'Eglise et donne le salut aux personnes bénéficiaires du rite.

Le problème théologique du sacrement c'est, au fond, le problème

du *lien* qui unit les deux éléments : le rite chrétien accompli par un homme et l'acte salutaire de Dieu en Jésus-Christ. En quoi et de quelle manière l'homme qui célèbre le rite est-il *au service* de Dieu qui justifie et unit les croyants ? Comment lier la grâce au rite sans contrevenir à la transcendance de Dieu et à son absolue liberté d'initiative ? En d'autres termes, comment assurer concrètement la *maîtrise de Dieu* et sur l'exécution du rite et sur la grâce qu'il accorde en liaison avec le rite ?

Je ne prétends pas *prouver* le bien-fondé biblique et historique des différentes pièces de notre pratique et de notre doctrine sacramentaires catholiques, mais *en dégager la signification* religieuse qui me paraît sinon la seule, du moins la plus profonde.

Encore est-il que je m'attacherai avant tout aux points qui font difficulté entre Eglise romaine et Eglises réformées : l'efficacité « ex opere operato », le septénaire, la succession apostolique, le sacrifice de la messe. Ce faisant, je ne méconnais aucunement l'existence et l'importance d'autres aspects, en particulier de tout ce qui relève des manifestations morales du Saint-Esprit à propos du sacrement ; cela, c'est ce qu'on a appelé l'*opus operantis* du sacrement. Là-dessus nous sommes d'accord, au moins en gros, et je me contenterai d'y faire allusion en passant, de le « situer » par rapport au reste.

Je voudrais montrer comment, dans les *principes* et dans les *faits*, la pratique sacramentaire de l'Eglise romaine veut assurer cette pleine maîtrise de Dieu sur le rite et sur sa portée spirituelle, et comment la Messe, en tant qu'épiphanie sacramentelle du Christ ressuscité, est la garantie suprême de cette maîtrise.

Cet exposé comportera donc deux parties :

1° — L'activité sacramentaire de l'Eglise se présente comme *un ensemble d'actes que Dieu accomplit par Jésus-Christ en elle.*

2° — La messe, en tant qu'*épiphanie du Christ glorieux, garantit la maîtrise de Dieu* et se trouve être, de ce fait, *l'axe de toute la vie sacramentaire catholique.*

I

LE SACREMENT, ACTE DE DIEU PAR JESUS-CHRIST

Avec les Réformés, nous croyons que Dieu *dit* par les gestes et les paroles du ministre ce qu'il entend *faire* dans le sujet du sacrement par son Saint-Esprit. Nous ajoutons que, non content de le dire par le ministre, il le *fait* aussi par lui, car le sujet du sacrement n'est pas un pur esprit en aparté avec Dieu, mais un homme, un être de chair vivant en communauté et sur lequel Dieu agit, aussi bien « du dehors » par la communauté et ses ministres officiels que « du dedans », en

suscitant sa foi. De part et d'autre se manifeste l'amour du Père et du Fils par l'œuvre de l'Esprit.

Il n'est donc pas question de méconnaître la valeur de *signe intellectuel* qui s'attache au sacrement, il en a été parlé suffisamment, jusqu'ici, pour me dispenser d'y revenir (1). Le point de divergence, l'aspect *d'acte* instrumental me retiendra seul et je vais m'efforcer d'en faire une présentation exacte, dans la ligne des préoccupations religieuses *communes* aux deux confessions.

La pensée commune et officieuse de l'Eglise romaine est celle de saint Thomas : si Dieu seul peut donner la grâce à titre de « cause principale », il peut du moins utiliser comme *instrument* une créature. De même que l'humanité du Christ est instrument de Dieu dans notre rédemption et notre sanctification, de même, et en dépendance du Christ, les rites sacramentels de l'Eglise sont des moyens par lesquels Dieu donne la grâce. Le ministre est un instrument libre de Dieu parce qu'il pose librement, *au nom du Christ*, un acte *significatif de grâce* dont il est responsable, mais *en dépendance d'une responsabilité préalable de Dieu ; et de cet acte, Dieu se sert pour donner, par le Christ glorieux, la grâce qu'il signifie.*

L'acte sacramentel, en effet, procède de Dieu, par Jésus-Christ, selon les deux aspects distingués au début de cet exposé : le rite observable est accompli par le ministre visible *au nom du Christ*, Seigneur vivant de l'Eglise ; et, d'autre part, la portée de grâce que la foi reconnaît au rite a pour unique source *Dieu* agissant par le Christ. Il y a là deux processus différents, mais Dieu est au point de départ des deux et les deux sont solidaires. Dans la mesure où le ministre agit vraiment sous la responsabilité du Christ en posant le signe, il n'est guère surprenant que Dieu donne, par l'acte qui pose le signe, un signifié qui est son amitié même, sa grâce.

Le sacrement est un acte conjoint de Dieu et d'un ministre de l'Eglise, dans lequel Dieu, par Jésus-Christ, donne sa grâce.

L'acte part de plus haut que l'homme, et sa portée est plus grande que celle d'un acte purement humain. Il n'en est pas moins, en cours de route, un acte humain véritable où est engagée la responsabilité du ministre ; et cette responsabilité porte sur le résultat global de l'acte qui est proprement un résultat divin. La Scolastique exprime cela en disant que l'instrument est « concausa totius » ; l'outil employé par un artiste n'est pas cause d'une partie de l'œuvre d'art, mais *cause partielle de toute l'œuvre d'art.* De même le ministre qui pose le signe n'est qu'une cause partielle, Dieu seul pouvant donner à son acte sa portée de grâce ; mais il est *cause partielle de cette portée même*, Dieu utilisant le signe dans la réalisation du signifié. Dieu agit vrai-

(1) Cette conférence a été prononcée la dernière dans la rencontre interconfessionnelle, après deux journées et demie de conversations.

ment *par* le ministre, l'acte du ministre étant exercé conjointement par le ministre et par Dieu, à des titres différents, avec absolue priorité de Dieu.

Nous écartons donc comme insuffisante toute conception où le signe n'aurait pas un véritable rapport de causalité avec le signifié, serait une pure figure intellectuelle ou un simple « faire-part » de la grâce donnée par Dieu. Dans ce cas, en effet, il n'y a *pas acte*, c'est-à-dire production d'un résultat mais *langage gestuel*. L'homme, le ministre, *dit* par paroles et par gestes ce que Dieu fait *indépendamment* de lui (2).

Le signe efficace de grâce est alors le sujet lui-même, sa réaction de foi. Du coup, la souveraine liberté de Dieu donnant sa grâce n'est plus véritablement signifiée au sujet : on a beau *dire* que la grâce est donnée par Dieu, tout *se passe* comme si le sujet se la donnait lui-même. La main-mise sur la grâce qu'on refuse au ministre, on la donne en fait au sujet, lui retirant du même coup toute possibilité de manifester « hic et nunc » sa dépendance totale vis-à-vis de Dieu, de sortir de sa subjectivité.

L'Eglise romaine, au contraire, donne toute sa densité à *l'acte de Dieu par le ministre* (et par conséquent au caractère de pur don qu'a la grâce pour le sujet) en affirmant que le rite est producteur de grâce « *ex opere operato* », pourvu que le sujet n'y mette pas obstacle. Le sujet *peut ne pas recevoir*, mais dans la mesure où le sacrement lui sert à quelque chose, ce résultat est purement reçu, il est *pure grâce*.

Comment comprendre cette liaison « ex opere operato » entre l'acte significatif de Dieu par le ministre et le don divin de la grâce qu'il signifie ? Du côté protestant, on a tendance, semble-t-il, à tenir pour assuré que le catholicisme voit là une causalité de type mécanique ou magique. Dans la magie sympathique, le fait, par exemple, de mimer la pluie déclanche un mystérieux processus d'où résulte automatiquement la pluie. De même dans le sacramentalisme catholique, le fait de mimer la purification de l'âme dans le baptême déclancherait automatiquement un mystérieux processus d'où résulterait nécessairement la justification. Que des vulgarisations expéditives et maladroites prêtent à cette caricature, c'est possible ; mais c'est une caricature par rapport à l'enseignement officiel de Trente et à la doctrine des grands théologiens.

---

(2) Cette conception plus ou moins occasionaliste veut garantir la transcendance divine : en réalité, elle la compromet. Si l'action divine ne peut être qu'extérieure à l'action humaine, c'est sans nul doute parce qu'elle s'en distingue, mais ce peut être aussi parce qu'il y a concurrence entre les deux, donc qu'elles sont du même ordre (comparer deux animaux tirant un même véhicule avec l'artiste et l'outil produisant la même œuvre : d'un côté, il y a concurrence, le travail d'un animal de trait est autant que ne fournit pas l'autre ; de l'autre côté, tout vient *de* l'artiste, mais tout en vient *par* l'outil : point de concurrence).

On peut comprendre autrement l'efficacité « ex opere operato », en faisant intervenir, entre le rite et la grâce, ce que la Scolastique nomme « Res et sacramentum (3) ».

Qu'est-ce à dire ? « Res » : c'est une réalité signifiée et produite par le signe sacramentel. Mais c'est aussi « sacramentum », le *signe* d'autre chose.

Concrètement, de quoi s'agit-il ? Tout rite sacramentel, dans l'Eglise, a une portée sociale, il signifie et produit une certaine *situation* du sujet dans la communauté, et cette situation sociale, en raison de ce qu'est l'Eglise (Peuple de Dieu, Corps mystique du Christ), est à son tour, *par volonté divine,* un signe de l'amitié de Dieu, de la justification ; c'est *une situation de grâce.*

Soit, par exemple, le baptême : dans l'expérience sociologique, il équivaut à inscrire le baptisé sur l'état civil de l'Eglise. C'est la formalité par laquelle *un individu est incorporé à la société ecclésiastique et y devient personne au sens juridique du mot,* sujet de droits et d'obligations. Le Code canonique le déclare en propres termes (4). Dans la production de ces effets juridiques, la magie n'a rien à voir, ni une causalité de type mécanique : le rite notifie officiellement que tel candidat est agréé par la communauté en qualité de membre. Mais il n'en reste pas moins que cette notification *entraîne les effets* juridiques de l'appartenance à l'Eglise visible de Rome, elle en est la *cause* : par là le ministre *agit* vraiment.

Les effets juridiques ne sont pas proprement la « res et sacramentum » du baptême, bien qu'ils s'y rattachent. Dans l'Eglise moins qu'ailleurs, en effet, l'ordre juridique ne saurait se confondre avec la réalité communautaire. Il n'est que le cadre technique et plus ou moins coercitif d'un ensemble de *rapports personnels* vivants et concrets. Le statut légal du baptisé explicite, précise, renforce les implications pratiques de son *appartenance à la communauté chrétienne* en tel moment du temps et dans tel contexte social. Mais ce qui constitue la « *res et sacramentum* » *du baptême,* autrement dit le « caractère baptismal », c'est cette appartenance même à la communauté historique, finalisée par la mission que les apôtres ont reçue du Christ et animée par le Saint-Esprit. Nous retrouvons ici les thèses classiques (5) sur le

---

(3) La « res et sacramentum » est communément admise par les théologiens ; elle n'est pas l'objet d'une affirmation dogmatique. L'Eglise, cependant, a défini l'existence des trois « caractères » sacramentels du baptême, de la confirmation et de l'ordre (voir, en particulier, Trente, Sess. VII, Can. 9, sur les sacrements en général : Denz., 852). Et les « caractères » sont des cas particuliers de « res et sacramentum ».

(4) « Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis, nisi, ad iura quod attinet, obstet obex, ecclesiasticae communionis vinculum impediens, vel lata ab Ecclesia censura » (canon 87).

(5) Classiques dans la théologie *latine.* Abordant la question par un autre biais, la notion *grecque* de la « Sphragis » est complémentaire ; elle explicite ce

« caractère sacramentel » : l'appartenance à l'Eglise visible est *signe* de grâce parce qu'en l'Eglise visible est présente la communion des saints ; elle est *consécration* parce que l'Eglise est le Peuple de Dieu, le « Sacerdoce royal » chargé, en Jésus-Christ, du culte terrestre du Père ; elle est *pouvoir*, parce qu'il est réservé aux membres de l'Eglise de participer à l'activité officielle de l'Eglise dans le culte et le témoignage ; parce que consécration, enfin, elle est *définitive*.

Le cas du baptême est le plus typique. Avec des modifications, des atténuations parfois, on pourrait relever dans les cinq autres sacrements individuels (je laisse de côté l'Eucharistie que nous retrouverons tout à l'heure) des données correspondantes.

Soit. Mais il s'en faut encore que tout soit clair. Si la causalité du ministre sur les effets juridiques est facile à admettre, il n'en va pas de même pour l'appartenance à la communauté, pour la « res et sacramentum » en ce qu'elle a d'essentiel. En effet l'enseignement de saint Paul et de saint Jean nous oblige à reconnaître la priorité de l'union au Christ sur l'union entre membres de l'Eglise : nous sommes unis entre nous *parce que* soumis au Christ, et non l'inverse.

C'est là une donnée incontestable. Peut-on en conclure que l'action sociologique *du Christ* par le ministre sacramentel ne peut conditionner l'action justifiante *du Christ* par l'Esprit Saint ? Ce n'est pas évident. A y regarder de près, il s'ensuit seulement que sur *chacun* des différents niveaux d'intériorité, de spiritualité, la *référence au Christ-Seigneur commande les relations communautaires*. En allant de l'intérieur à l'extérieur, ou du haut en bas, nous aurons donc les trois connexions suivantes :

1) Nous sommes frères en Dieu, entre nous, *parce que* le Christ vit en chacun de nous (niveau « ontologique »).

2) Nous vivons en frères ensemble *parce que* chacun de nous croit au Christ-Seigneur (niveau moral).

3) Nous nous trouvons être coreligionnaires et en relations canoniques mutuelles *parce que* membres d'institutions chrétiennes, sujets d'autorités qui se prévalent d'un mandat du Christ (niveau juridique).

Ces trois connexions causales se correspondent terme à terme. Si maintenant, nous examinons les rapports entre leurs termes christolo-

---

qui reste ici sous-entendu : la liaison au Christ suppose l'intervention du Saint-Esprit. La « marque du Christ », le « sceau de Dieu », c'est l'Esprit lui-même en tant qu'il nous « oint ». Il imprègne le baptisé si profondément que son empreinte est définitive et survit à sa présence de grâce ; le péché voile et souille cette empreinte, mais il ne peut l'effacer totalement. L'inamissibilité du « caractère » rejoint l'irrévocabilité des engagements personnels : celui qui a rencontré Dieu et le renie peut être irréligieux, il ne peut plus, quoi qu'il en ait, être simplement areligieux (cfr *Hébr.*, VI, 4-8 ; X, 26-27). Si l'incorporation à l'Eglise « marque » si profondément la personne, c'est en raison de l'union étroite et indissoluble que le Ressuscité établit entre Lui et son Eglise par l'Esprit Saint : l'exercice des fonctions officielles est toujours expression de l'Esprit (cfr *1 Cor.*, XII ; *Act.*, passim).

giques suivant un ordre descendant, nous constatons ceci : la vie du Christ en nous, la grâce sanctifiante (l'être chrétien) s'exprime dans l'expérience *morale* par la foi vivante ; celle-ci, à son tour, se traduit, dans l'ordre *juridique,* par la soumission aux mandataires du Christ : obéissance à leurs décisions, acceptation de leur enseignement, réception de leurs sacrements. Tel est — soit dit en passant — le point de vue central sur la nécessité des sacrements : une foi qui s'y refuse n'est pas conséquente avec elle-même.

Si nous remontons, maintenant, la série de nos trois propositions, ce sera moins simple. Et il y a intérêt à la remonter puisque la causalité du rite sacramentel est un cas particulier de ce mouvement : le passage d'un signe social à un signifié de grâce.

Cette remontée sera moins simple en raison de la *transcendance* du premier « niveau » distingué ci-dessus au deuxième et du deuxième au troisième. Si, en effet, la liaison était automatique et infaillible dans les deux sens, il n'y aurait pas de transcendance et Dieu serait à la merci de l'homme autant que l'homme à celle de Dieu. S'il y a transcendance, les réalités inférieures sont toujours ambiguës par rapport aux supérieures et il dépend de celles-ci d'y être ou non signifiées et engagées.

Ainsi la soumission aux autorités accréditées par le Christ impliquerait normalement la foi au Christ-Seigneur, faute de quoi elle ne peut être entièrement intériorisée. Mais, *en fait,* il n'y a aucune nécessité inéluctable de l'intérioriser et l'on peut se contenter d'une appartenance purement sociologique et juridique à l'Eglise tout en se refusant à la foi. Ce n'est pas normal, c'est blâmable, mais c'est possible. Cela s'est vu plus d'une fois dans l'histoire.

De même il ne suffit pas de croire au Christ-Seigneur pour « revêtir le Christ », « exister en Christ » pleinement : il faut une foi vivante, conséquente, c'est-à-dire épanouie en espérance et en charité opérante. Normalement la foi implique l'espérance et la charité, mais, pratiquement, il est possible au croyant d'être inconséquent et de refuser la filiation divine qu'il sait lui être offerte par Dieu en Jésus crucifié et ressuscité.

Aussi l'Eglise admet-elle la possibilité de sacrements *valides* mais *infructueux* chez des personnes qui, sans avoir la foi, entendent bien « recevoir ce que donne l'Eglise » : ces sacrements sont valides, en ce sens qu'ils donnent un « statut religieux (6) » et signifient par là l'intention de Dieu, mais infructueux en ce sens que l'incrédulité du sujet constitue un refus de la grâce, de l'amitié divine qu'ils signifient, qu'ils apportent. La situation sociale produite est *normalement* situation de *grâce,* participation à la Nouvelle Alliance — *à moins*

(6) Terme approximatif choisi, faute de mieux, pour désigner la « res et sacramentum », moins intime que la grâce, plus profonde qu'un simple statut juridique.

que le sujet ne la veuille pas *comme telle,* ne l'intériorise pas, malgré la possibilité et le devoir qu'il a de la reprendre personnellement à son compte.

Si un sacrement valide peut être soit fructueux, soit infructueux, c'est que le « statut religieux » produit dans les deux cas peut entraîner ou non son signifié de grâce et présente donc une certaine ambiguïté de fait (non de droit). Par là se manifeste son instrumentalité vis-à-vis de l'Esprit Saint et la transcendance du Dieu qui pardonne et sanctifie en toute liberté, donnant au signe sa portée normale, certes, mais non fatale.

C'est pourquoi nous ne devons pas oublier un élément de la définition dogmatique du Concile de Trente qui fait pendant à l'affirmation des sacrements efficaces « ex opere operato ». Il arrive, en effet, qu'on ne lui accorde pas une attention suffisante. Cet élément, le voici (7) : c'est à ceux qui n'y mettent pas obstacle, « non ponentibus obicem », que les sacrements confèrent la grâce « ex opere operato ». Le signe est donc ambigu, non en droit et dans sa source (8), mais en fait et dans sa portée réelle. Ainsi un violon est toujours un instrument de musique (pas ambigu en droit), mais il dépend du violoniste d'en tirer ou non de belles mélodies (ambigu en fait). Donner la grâce « ex opere operato » ne veut donc pas dire « justifier automatiquement », dès là que le sujet peut faire obstacle, refuser efficacement la grâce offerte.

L'obstacle, en l'occurrence, c'est le manque de foi, de repentir, de bonnes dispositions morales. Or chacun sait que foi, espérance, charité pratique, sont en nous l'œuvre du Saint-Esprit. Le ministre a beau faire de son mieux, si Dieu ne prend pas l'initiative de bien disposer le sujet, l'efficacité du sacrement ne dépassera pas le plan du « statut religieux », parce que, si le don de Dieu est offert sur tous les plans, *il n'est reçu que sur celui-là* (9).

L'Église romaine ne se contente pas d'affirmer ce principe, elle en dégage officiellement les conséquences pratiques en invitant ses prê-

(7) « Si quis dixerit sacramenta novae legis non continere gratiam quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint accepta per fidem gratiae vel iustitiae, et notae quaedam christianae professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus, anathema sit » (Sess. VII, can. 6, sur les sacrements en général : Denz., 849).

(8) *En toute hypothèse* le sacrement signifie pour la communauté croyante la volonté rédemptrice de Jésus-Christ, visant personnellement, « hic et nunc », le sujet récepteur. Reçu ou refusé, c'est toujours le salut offert par Dieu ; si un destinataire (incroyant) ne s'en doutait pas, l'Église, elle, en aurait toujours la certitude de foi, écho des intentions divines.

(9) Voir là-dessus : Trente, Sess. VI, ch. 7, vers le milieu (Denz., 799, 2e moitié) : le baptême est l'instrument par lequel Dieu nous justifie, mais nous recevons sa « justice » dans la mesure fixée par le Saint-Esprit et en fonction de nos dispositions et de notre coopération personnelles. Bien entendu, par rapport à tel acte sacramentel, les sacrements reçus auparavant par le même sujet ont un rôle primordial dans sa préparation spirituelle, s'il les a *bien* reçus.

tres à favoriser de leur mieux, par la prière et par la parole, la préparation spirituelle des candidats aux sacrements et en sollicitant pour eux l'intercession des élus et des chrétiens vivant sur terre (La discipline du catéchuménat, en liaison avec la liturgie du carême, aux IV^e^-V^e^ siècles, demeure le modèle du genre). Il faut avouer, d'ailleurs, que de sérieux progrès restent à faire dans la mise en œuvre de ces prescriptions et directives pastorales.

Donc, le passage de l'inférieur au supérieur (du signe social à l'attitude de foi, de l'attitude de foi à « l'exister-dans-le-Christ » ou grâce sanctifiante) n'est jamais automatique et suppose une libre intervention du Saint-Esprit. Encore est-il que le refus du don inférieur est toujours refus du don supérieur : refuser d'écouter les mandataires du Christ, c'est refuser au Christ l'obéissance de foi, refuser au Christ l'obéissance de foi, c'est s'interdire « l'exister-dans-le-Christ », la justification ([10]). Il y a donc un certain conditionnement du supérieur par l'inférieur, une certaine influence de l'inférieur sur le supérieur. Cela est proprement scandaleux si, par là, la créature commande l'action de Dieu ; c'est normal, au contraire, si par là le *Christ* lui-même conditionne un de ses dons supérieurs par un de ses dons inférieurs. Ainsi conditionnait-il la guérison de l'aveugle-né par la boue qu'il lui plaçait sur les yeux et par son lavage à Siloé ([11]).

La structure catholique du sacrement laisse donc à la souveraineté du Christ la *possibilité* de s'exercer librement ; reste à savoir dans quelle mesure l'action rituelle et sociologique du ministre est imputable au Christ et l'engage personnellement en fait. L'Eglise romaine affirme que le ministre, personnellement responsable de son acte, n'en agit pas moins en dépendance réelle et sous la *responsabilité préalable du Christ,* en son nom. *Par l'acte sacramentel de son man-*

(10) Cfr Lc, X, 16 ; Mt., XVIII, 18.

(11) Cfr Jn, IX, 6-7. Cette action du Christ par deux voies différentes et complémentaires, Saint-Esprit et sacrement, est reconnue par toutes les grandes confessions chrétiennes, mais on n'attribue pas partout une égale importance à ce dualisme. Il arrive que, du côté catholique, on ait tendance à absorber le pôle pneumatique ou prophétique dans le pôle sacramentel, tandis que le protestantisme est souvent tenté d'opérer la réduction inverse. En fait, on doit maintenir fermement les deux pôles irréductibles, car c'est leur dualité même qui tient les structures de l'Eglise ouvertes à Dieu, en ruinant dans le ministre comme dans le sujet l'illusion de se suffire. Le sujet ne tient pas Dieu à sa merci, puisque lui-même a besoin du pouvoir et de la liberté du ministre ; le ministre ne tient pas Dieu à sa merci puisque l'efficacité de son acte est conditionnée par le travail du Saint-Esprit dans le sujet. C'est à la souveraine Liberté que chacun des deux partenaires est renvoyé par le besoin où il se trouve de la coopération de l'autre. L'intérêt de la succession apostolique consiste, entre autres choses, à garantir l'irréductibilité absolue du pôle sacramentel au pôle prophétique et, par là, la Révélation de Dieu. On est heureux de constater que cette vérité, méconnue par le protestantisme en général, et spécialement par la théologie barthienne, commence à être admise par des Réformés, tel le Pasteur J.-L. Leuba, dans son beau livre *L'Institution et l'Evénement* (Neuchâtel, 1950).

dataire, le Christ lui-même signifie le don qu'il fait de son amitié, de sa grâce.

Quel est donc le bien-fondé de cette affirmation catholique ? Elle suppose, remarquons-le, deux choses :

1) *la présence actuelle* du Christ ressuscité à son Eglise, spécialement dans l'activité officielle de celle-ci : nous y reviendrons dans la deuxième partie de cet exposé.

2) *une garantie objective certaine* que le Christ veut et ordonne actuellement l'acte sacramentel.

Cette garantie objective, c'est *l'institution par Jésus-Christ des sept sacrements* et le mandat donné par lui aux chefs de l'Eglise pour déterminer les conditions de validité des sacrements.

D'abord un mot sur ce dernier point, les conditions de validité : on peut le comprendre dans la ligne d'une causalité magique ou mécanique, ou dans la ligne d'un acte religieux. Dans la ligne *magique,* on dira : si vous altérez la cause, vous empêchez l'effet. Seulement, dans ce cas, l'Eglise elle-même n'aurait pas qualité pour modifier les conditions de validité, alors qu'elle se reconnaît ce pouvoir, comme étant un cas particulier du pouvoir de « lier et délier » que lui a donné le Christ (12).

Dans la ligne religieuse, l'existence de conditions de validité rappelle de la manière la plus irrécusable au ministre qu'il n'est pas maître de son acte sacramentel, qu'il n'y est que l'agent d'exécution, l'instrument libre d'un autre, le représentant de l'Eglise mandatée par le Christ (13).

Revenons à la question fondamentale : le dogme et le fait de l'institution du septénaire sacramentel par le Christ (14). Cela revient à dire que, si l'Eglise a la maîtrise des conditions de validité, *elle n'a pas la maîtrise des sacrements eux-mêmes,* qui sont les actes par lesquels *le Christ* lui donne et lui conserve la vie. L'Eglise ne se reconnaît pas le pouvoir d'attribuer à n'importe lequel de ses actes valeur de sacrement. L'extension de son sacramentalisme est fixée par le Christ, son fondateur : sur ce point, elle se sait tenue d'obéir, sans plus.

---

(12) Exemples typiques : pour le mariage, empêchements dirimants de droit ecclésiastique; pour l'ordre et la confirmation, décrets récents du Saint-Siège.

(13) Que ce soit l'Eglise qui agit par le ministre, cela ressort de la référence nécessaire et — sur son plan — suffisante que l'intention du ministre doit avoir à celle de l'Eglise et, par là, à la volonté du Christ; on peut administrer validement un sacrement en étant pécheur, incroyant même, mais pas sans avoir « l'intention de faire ce que fait l'Eglise du Christ ».

(14) Défini à Trente, Sess. VII, Can. 1, sur les sacrements en général : « Si quis dixerit sacramenta novae legis non fuisse omnia a Iesu Christo Domino nostro instituta, aut esse plura vel pauciora quam septem, videlicet baptismum, confirmationem, Eucharistiam, poenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium, aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum, anathema sit » (Denz., 844).

Reste à savoir *quel sens* il faut donner à l'institution par le Christ : Trente a laissé libre cours, là-dessus, aux discussions des théologiens. Beaucoup ont pensé, certains pensent encore que le Christ a, de son vivant, déterminé les rites (quant à l'essentiel tout au moins) et leur portée de grâce et qu'il a transmis à ses apôtres ce rituel en germe. L'Eucharistie mise à part, cette thèse est de plus en plus abandonnée comme historiquement et bibliquement peu soutenable. Inutile de nous y arrêter.

Le contenu minimum indispensable et bien démontrable de l'affirmation conciliaire paraît être ceci : *le Christ a pris, en fondant l'Eglise, la responsabilité de l'ensemble des situations sociales établies par les sacrements et de leur signification opérante de grâce, de communion avec la Trinité.* Il a institué le septénaire en instituant les situations que créent distinctement les sept rites sacramentels de l'Eglise, avec leur signification de grâce.

Le *Baptême* et la *Confirmation* ont-ils été voulus par lui comme deux sacrements *explicitement distincts* ? Sans contredire formellement cette idée, l'histoire de la liturgie anténicéenne pose des difficultés : la délimitation paraît alors assez incertaine entre ces deux rites sacrés. Peu importe, en définitive, s'il est avéré d'une part que le Christ *a voulu l'initiation chrétienne,* l'incorporation des hommes à son Eglise, communauté *sacramentelle* de salut irréductible au vieil Israël, dominée par le Saint-Esprit, et d'autre part que cette incorporation produit nécessairement et *par volonté du Christ deux effets* correspondant à nos deux sacrements. De fait, la « mise à part pour Dieu » qu'est l'admission par le Christ dans son Eglise *doit* apporter au bénéficiaire deux choses distinctes : *le salut personnel* (pardon du péché et sanctification) et, en conséquence, *l'investiture missionnaire,* la charge et le pouvoir de militer, sous le contrôle de la succession apostolique, pour le progrès de l'Evangile dans le monde. L'effet de salut personnel se rattache avant tout au Baptême, celui d'investiture missionnaire, à la Confirmation ([15]), bien que cette dernière soit aussi sanctifiante et que tout baptisé capable de témoigner pour la foi

(15) Cette différence entre les deux sacrements d'initiation ressort surtout de la liaison très ferme que la confirmation a seule (directement ou indirectement) avec l'épiscopat, héritier de la succession apostolique et, à ce titre, responsable premier, sur terre, de la mission évangélisatrice et du témoignage spirituel de l'Eglise. N'importe qui peut baptiser validement avec n'importe quelle eau véritable, mais il faut être évêque ou au moins prêtre pour confirmer validement, et cela moyennant le Saint Chrême consacré par l'Evêque. Ce rattachement spécial à l'autorité apostolique n'est pas sans rapport avec l'investiture spéciale du Saint-Esprit : c'est dans la mesure où l'on est officiellement affilié à l'Eglise-Mère par l'autorité apostolique qu'on a part à l'Esprit qui lui fut donné, à elle seule, le jour de la Pentecôte (cfr *Act.,* VIII, 14-17 et XIX, 1-7. L'épisode du centurion Corneille, en *Act.,* X-XI, ne fait objection qu'à première vue : l'Esprit n'est donné que quand on a reçu la parole de Pierre; et, loin de rendre inutile le rattachement institutionnel à l'Eglise-Mère, son investiture l'appelle comme complément : X, 47-48).

de l'Eglise et de militer sous la direction de la hiérarchie doive le faire même s'il n'est pas confirmé.

L'institution du sacrement de *l'Ordre* était impliquée par la fondation d'une Eglise organisée, centrée sur l'assemblée eucharistique et dotée de chefs visibles, mandatés par le Christ-Pasteur pour guider et soutenir la vie religieuse de la communauté. En fait, il y a plus, car l'institution *explicite* de *l'Eucharistie,* manifeste pour tout chrétien, est aussi, pour l'Eglise romaine, celle de l'Ordre; nous y reviendrons bientôt.

Si l'Eglise a été fondée comme champ terrestre de Dieu, le mélange de l'ivraie et du bon grain à l'intérieur de ses limites s'avérait inévitable : le problème du *péché* ne saurait être résolu définitivement par l'initiation chrétienne, et pourtant le Christ est venu « détruire les œuvres du diable ([16]) » et l'Eglise doit sans cesse réintégrer ses membres faillis et repentants, leur signifier le pardon de Dieu. C'est pourquoi elle pratique les sacrements de *pénitence* et d'*extrême onction,* le Sauveur n'ayant pas restreint au seul baptême sa promesse aux Apôtres : « les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, retenus à ceux à qui vous les retiendrez ([17]) ».

Reste le *mariage.* Le Christ n'a pas, certes, institué l'union conjugale, mais, vécue dans l'Eglise et orientée par la mission ecclésiale des conjoints chrétiens, cette union reçoit du Christ une signification religieuse entièrement originale. S'étendant jusqu'au domaine moral et religieux, les responsabilités familiales des époux chrétiens sont assumées devant le Christ et sous son égide.

En somme, les diverses *situations* qu'instaurent les sept sacrements sont *couvertes par l'initiative d'où est sortie l'Eglise,* car elles sont impliquées comme des *éléments constitutifs* dans la *mission que l'Eglise a reçue de son Fondateur.* Cela suffit pour garantir le fait que, dans une activité sacramentaire correcte, *le ministre obéit au Christ et le sert,* et non l'inverse. Car le Christ y poursuit par son mandataire sa mission de salut en recréant maintenant son Eglise ([18]). En fin de

---

(16) Cfr I Jn, III, 8.

(17) Jn, XX, 23. — Ajouter à cela, pour l'onction des malades, la perspective biblique du péché expié par la maladie et du pardon lié à la guérison : Mc, II, 5-12; Jn, IX, 2; *1 Cor.,* V, 3-5; XI, 28-32, etc. Rien de plus normal, dans ce contexte, que le rite à la fois sacramentel et charismatique recommandé en Jac., V, 14-16, d'où dérive, par une évolution complexe et très significative l'actuelle « extrême-onction ». On a d'ailleurs, trop souvent, tendance à majorer la liaison de ce rite avec la mort. Sans doute s'y rapporte-t-il — car un mourant a plus que quiconque besoin d'obtenir pleine rémission de ses péchés et d'être secouru contre son mal par l'intercession de l'Eglise — mais c'est tout. Le Concile de Trente ne perd pas de vue la guérison corporelle (Sess. XIV) et l'usage de l'extrême-onction n'est pas valide ni licite en tout danger imminent de mort, mais *seulement* quand ce danger a pour cause la maladie ou la vieillesse. Malgré son nom, l'extrême-onction demeure le sacrement des *grands malades.*

(18) Il faut exclure une priorité unilatérale de l'Eglise sur le sacrement :

compte, l'institution des sept sacrements est inséparable de la fondation de l'Église. Car une Église, institution sacramentelle durable, ne peut être voulue par le Christ sans que celui-ci prévoie et décide, quant à l'essentiel, par quels signes institutionnels il exercera journellement, jusqu'à la Parousie, sa vivifiante Seigneurie (19).

Ainsi l'événement passé d'où sont issus l'Église et son système sacramentaire importe essentiellement et avant tout en tant qu'il *garantit* une intention efficace et *actuelle* du Christ ressuscité, présent à son Église selon la promesse finale de l'Evangile mathéen. Il y aurait abus de langage à mettre au compte du Christ considéré comme le fondateur *mort* les actes officiels de l'Église aujourd'hui; mais il est correct et vrai d'attribuer au Christ *ressuscité* et présent la responsabilité *actuelle* d'actes accomplis *sur son ordre,* même s'il y a dix-neuf siècles que cet ordre a été formulé historiquement. Il suffit pour cela que cet ordre n'ait sûrement pas été rétracté. Or, nous avons la certitude de foi que le Christ ressuscité persiste dans sa volonté rédemptrice, puisqu'il est « ressuscité pour notre justification », en qualité de Chef éternel de l'Église, dont il a semé le germe autrefois, en Palestine, quand il pérégrinait au milieu de nous.

Ainsi l'analyse de l'efficacité « ex opere operato » nous ramène-t-elle à la vérité la plus essentielle et la plus biblique de notre religion : *la corrélation existentielle de l'Église et du Ressuscité* (20), l'action rédemptrice et sanctifiante du Chef glorieux à la source de l'existence et de l'activité du Corps mystique, dans le présent.

Si un sacrement donne la grâce ex opere operato aux sujets bien disposés, ce n'est pas d'abord parce que tel ministre dûment accrédité emploie telle « matière » et telle « forme » décrétées jadis par le Christ (rien n'est moins certain que ce décret). S'il a une telle portée, c'est essentiellement parce que l'Église, en le célébrant, *obéit au Christ,* qui lui en a donné mission et ne s'est jamais dédit. Cette obéissance a pour *corrélatif* la *responsabilité actuelle* du Seigneur ressuscité sur l'action du ministre. Dès lors l'efficacité du sacrement, c'est la *volonté rédemptrice du Christ* s'exprimant rituellement par les gestes et les paroles du ministre et donnant au sujet, grâce au « pouvoir », au man-

---

l'Église terrestre, visible, est l'*instrument* par lequel le Christ pose ses actes sacramentels (mission), mais l'Église en sa totalité (visible et céleste, mission et communion) est le *résultat* des actes sacramentels du Christ. Par l'Église existante, le Christ, dans les sacrements, construit l'avenir de l'Église.

(19) Sur l'idée de « situation de grâce » (ou conditionnement du Saint-Esprit par la relation officielle à la communauté visible en elle-même ou par ses chefs) outre les textes mentionnés à la note 15, voir : *1 Cor.,* XII, XIV; *Gal.,* II, 2, 7-10; *Act.,* II, 40-41 (« génération », cfr II, 17-18); V, 3, 9; *Eph.,* II, 11-21 (cfr *Rom.,* IX-XI; *Gal.,* III, 29); IV, 4.

(20) L'Église existe par le Christ glorieux et à son service, attestant dans le monde sa Seigneurie universelle; le Christ glorieux, lui, n'existe pas par l'Église, mais pour elle et pour tous les hommes, et c'est par elle qu'il se fait connaître au monde (cfr Jn, XVII, 20-23).

dat officiel du ministre, un « statut religieux » (res et sacramentum). Cette même volonté confère, avec le « statut religieux » la grâce qu'il signifie, en suscitant par l'Esprit Saint, dans le sujet, les dispositions religieuses requises. Il n'y a pas, dans le sacrement, d'autre médiation de grâce que celle du Christ exerçant sa Seigneurie par l'envoi invisible de l'Esprit et par l'action visible d'un mandataire humain, libre mais obéissant.

II

L'EPIPHANIE EUCHARISTIQUE DU CHRIST RESSUSCITE

Il est temps, maintenant, de voir comment l'Eglise *reçoit* non seulement l'ordre de célébrer les sacrements, mais encore la manifestation du Christ glorieux, et par là la garantie, le signe que l'action sacramentelle est bien, « hic et nunc », *action du Christ*. Si la présence du Christ n'est pas *reçue*, et reçue *dans un signe*, elle n'est pas une vraie présence, et le sacrement n'est pas vraiment un acte de Dieu en Jésus-Christ.

C'est *à la Messe* que le Christ glorieux donne à l'Eglise sa présence dans un signe ; et en mandatant l'Eglise pour « faire » ce signe, il lui *donne* part active à son propre sacrifice.

On ne peut songer à présenter en quelques minutes toute la dogmatique de la Messe. Je voudrais seulement, sans en méconnaître les autres éléments, souligner celui qui se trouve ici mis en cause : *le primat de l'acte de Dieu*, du don de Dieu, du mouvement « descendant », tel que l'Eglise catholique le vit dans sa liturgie, l'affirme dans son dogme.

Un tel dessein peut avoir l'air d'une gageure, étant donné l'insistance du Concile de Trente et de tout l'enseignement catholique récent sur le caractère de sacrifice attribué à la Messe. Il semble contredit par la perspective non d'Agapê, mais d'Erôs ([21]) qui prévaut communément soit chez les théologiens, dans la façon de présenter le sacrifice, soit chez les laïcs de divers groupements ([22]) dans leur spiritualité de l'offrande (toute la vie offerte en union avec l'offrande liturgique du Christ).

Il n'est pas question de nier, ni de minimiser ces faits ; il s'agit seu-

(21) Termes empruntés au livre bien connu d'A. Nygren, *Erôs et Agapê*, Paris, 1944, où Agapê désigne le « mouvement descendant » de l'amour divin qui se révèle et Erôs le « mouvement ascendant » de l'âme aspirant à rejoindre l'Esprit premier, l'Unité source et terme de toute existence.

(22) Ces groupements de laïcs sont, dans le catholicisme d'entre les deux guerres, les plus valables : Apostolat de la prière, Action catholique. Cette spiritualité d'offrande a l'avantage d'axer leur action sur Dieu et son culte et de les préserver d'un « activisme » assez païen.

lement de *bien les comprendre* et de leur attribuer leur véritable importance.

Examinons la pratique romaine du sacrifice de la Messe, dans ses expressions les plus officielles.

Nous constatons d'abord, dans les textes liturgiques, que les *bonnes œuvres des fidèles* ne sont jamais offertes à Dieu : on remercie Dieu de celles des saints qu'on célèbre, on sollicite de sa miséricorde, pour les fidèles vivants, le pardon et la grâce de bien agir.

En ce qui concerne *le pain et le vin* de l'Eucharistie, on doit éviter une interprétation erronée de l'offertoire. L'offertoire n'est pas un acte par lequel l'Eglise ferait à Dieu l'hommage (combien parcimonieux) du pain et du vin, comme un sacrifice de prémices, mais c'est la présentation de ces matériaux à Dieu en vue de leur consécration. L'Eglise n'y donne rien à Dieu, elle lui *présente,* ce qui sera bientôt le sacrement du Corps et du Sang de Jésus, en *demandant* que le changement ait lieu et devienne pour tous les chrétiens source de grâce. L'offertoire, c'est le geste des apôtres présentant au Christ les cinq pains et les deux poissons, pour que sa bénédiction divine leur permette d'en nourrir toute la foule, sur les bords du lac de Génésareth. Cette interprétation s'appuie sur le texte de la plupart des « secrètes », c'est-à-dire des oraisons prononcées avant le canon de la Messe sur le pain et le vin destinés à la consécration ([23]). Elle est confirmée par l'enseignement doctrinal du Concile de Trente, où il est question d'offrir à Dieu non du pain et du vin, mais le Christ présent sous ces espèces ».

L'Eglise romaine est *totalement engagée* dans les définitions conciliaires de Trente, c'est évident, mais ces définitions ne prétendent rien innover : elles consacrent l'affirmation *vécue depuis des siècles dans la Liturgie,* à savoir que la Messe est un sacrifice véritable, sacrifice non seulement d'adoration et de louange, mais aussi d'imploration et de propitiation; un sacrifice représentatif de la Croix, relatif à la Croix, et respectueux de l'unicité, de la valeur absolue et définitive de l'événement du Golgotha ([24]).

Les théologies et spiritualités du sacrifice qui se centrent sur le don de l'homme à Dieu *n'engagent directement que des particuliers,* et elles ne sont pas les seules : le « mouvement descendant » est mis en vedette par un nombre (plus modeste) de spirituels et même de théologiens. Et même chez ceux qui soulignent le plus le mouvement ascendant, il ne faut pas oublier un sous-entendu de foi qu'ils ne pourraient omettre sans tomber dans l'hérésie pélagienne : c'est Dieu

---

(23) Voir aussi la prière qui précède immédiatement la consécration : « Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris, ut nobis, Corpus et Sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Iesu Christi ».

(24) Cfr Trente, Sess. XXII.

qui nous donne non seulement la matière de nos oblations, mais aussi la volonté et l'action d'offrir. *Dieu se donne à nous en nous faisant la grâce de nous livrer à lui* : à l'intérieur de l'orthodoxie romaine où le pélagianisme demeure exclu, l'Erôs authentiquement chrétien recouvre toujours, finalement, la divine Agapê ([25]). L'opposition radicale que Nygren met entre les deux n'est pas exacte ([26]). Il y a, là encore, à notre point de vue, une simplification caricaturale, que dénonce une analyse rigoureuse des données.

Cela étant, on peut regretter que le mouvement ascendant ait été trop mis en vedette, il n'y a pas lieu d'incriminer l'autorité romaine pour n'avoir pas condamné cette tendance.

Il n'y a pas davantage nécessité d'interpréter dans un sens *avant tout* ascendant les affirmations de Trente sur la Messe-sacrifice. Certes, le Concile affirme bien que l'Eglise offre à Dieu le Christ en son immolation du Calvaire, mais il déclare aussi qu'en ce geste d'offrande le prêtre visible agit uniquement comme mandataire du Christ glorieux, qui demeure *l'Offrant principal* à l'autel, comme il fut l'offrant unique du Calvaire. Or ce mouvement ascendant du *Sacrifice du Calvaire,* nous le trouvons dans le Nouveau Testament, et, qui plus est, sous la plume de saint Paul (*Eph.,* V, 2, par exemple) où il rejoint sans peine le mouvement « descendant », plus profond, dont témoignent aussi bien saint Jean (cfr 1 Jn, IV, 10) et saint Paul (*Rom.,* V, 8). Dans la célébration de la Messe, l'Eglise *ratifie* l'hommage total que le Verbe incarné fit de lui-même à son Père sur la Croix, et qu'il prolonge maintenant dans son Corps mystique. Et la valeur absolue du sacrifice de Jésus consiste en ceci : dans sa liberté humaine acceptant par charité la mort se révèle la Personne divine du Verbe se livrant elle-même définitivement, malgré le refus du monde, comme le gage et l'expression directe et parfaite de la Charité de Dieu le Père. Cette acceptation humaine constitue, si l'on veut, un mouvement « ascendant ([27]) » mais, plus profondément, y transparaît le mouvement « descendant » de l'amour divin s'exprimant par elle au monde.

Il nous reste maintenant à *situer, l'un par rapport à l'autre,* l'acte sacrificiel du Christ *en Croix* et l'acte sacrificiel du Christ *à la Messe* : est-ce le même acte ou non ? Quelle est la garantie réelle de l'affirma-

---

(25) En sens inverse, d'ailleurs, la divine Agapê n'est reçue par l'homme que moyennant un acte personnel dont l'Erôs chrétien ne peut être totalement absent. Plus on aime, plus on « va au-devant » de la volonté et des dons de l'aimé (sous l'attraction du Saint-Esprit ici).

(26) Il faut en dire autant de l'opposition équivalente affirmée par G. Aulen dans la théologie du Sacrifice rédempteur entre saint Irénée et saint Anselme. En réalité, il n'y a entre ces deux auteurs qu'une très forte différence d'accent. Cfr G. Aulen, *Christus Victor,* Paris, 1949.

(27) Cfr Lc, XII, 49-50; Jn, XVI, 5; *Heb.,* IX, 11-15; X, 5-10.

tion selon laquelle le Christ est l'offrant principal de la Messe, agissant par le ministère du célébrant ([28]) ?

Chaque messe se réfère explicitement à la Cène, qu'elle réitère selon l'ordre donné le jeudi saint par Jésus-Christ. Elle commémore la passion, la mort, la résurrection et l'ascension du Sauveur, comme le déclare le texte liturgique du Canon. Mais la doctrine biblique de la rédemption, et spécialement les données de l'Epître aux Hébreux sur le Sacerdoce éternel et unique du Christ nous invitent à admettre, en sens inverse, une *orientation de la passion et résurrection du Christ vers la Messe*; elles nous aident à comprendre la Messe-sacrifice en situant l'un par rapport à l'autre les *deux termes sacrificiels dont la Messe constitue le lien sacramentel* : le *Sacrifice du Calvaire* d'une part, et d'autre part, les *« sacrifices spirituels » des fidèles,* que sont *leur culte et leurs bonnes actions* ([29]).

Le Nouveau Testament nous dit en effet qu'en allant à la mort Jésus n'engageait pas que sa propre personne : il mourait en *Chef de l'Eglise,* pour engager à sa suite les croyants dans son élan de charité, dans sa lutte contre le mal, c'est-à-dire dans la pratique du « sacrifice spirituel ». C'est seulement en débouchant par la résurrection sur notre foi et notre vie chrétienne que la Croix sauve et accomplit le Règne de Dieu ([30]) ; et le sacerdoce du Christ dans l'épître aux

---

(28) *Principal* ne s'oppose pas tellement à *secondaire* qu'à *« instrumental »,* suivant la distinction habituelle des Scolastiques dans la causalité efficiente.

(29) La spiritualisation du sacrifice rituel, déjà ébauchée dans l'Ancien Testament (cfr *Ps.*, L; *Eccli.*, XXXV, 1-5, etc.), devient classique dans le Nouveau Testament et chez les Pères de l'Eglise. Ainsi lit-on en *Rom.*, XII, 1-2 : « Je vous exhorte... à offrir vos corps en victime vivante, sainte, agréable à Dieu : tel est le culte que la raison demande de vous. Ne prenez pas ce monde-ci pour modèle. Transformez-vous au contraire par le renouvellement de votre esprit, afin de pouvoir discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait. » Voilà pour le « sacrifice » de la bonne conduite; sur celui de la prière chrétienne, voir *Apoc.*, VIII, 4 : « La fumée des parfums monta de la main de l'ange avec les prières des saints devant Dieu » (traduction Osty). On peut voir encore *Rom.*, XV, 16; *Phil.*, II, 17; I Pet., II, 5; *Heb.*, XIII, 15-16. Cette spiritualisation ne va pas à exclure forcément le sacrifice rituel (cfr *Eccli.*, XXXV), mais à montrer que sa signification profonde se retrouve ailleurs.

A mi-chemin entre sacrifice rituel et sacrifice spirituel nous trouvons dans le Nouveau Testament la collecte faite dans les Eglises de la Gentilité au profit des « Saints » de Jérusalem : saint Paul la désigne en des termes cultuels, sacrificiels (voir en particulier *II Cor.*, IX, 12; *Rom.*, XV, 26-27, 31; cfr Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul,* 2e éd., p. 99-103; on trouve dans cet ouvrage, p. 111-118, un chapitre sur l'Eglise « peuple du culte spirituel » qui donne le contexte théologique de « sacrifice spirituel »).

(30) Cfr *Rom.*, IV, 25; *I Cor.*, XV, 17. Il faudrait également relever ici la présentation johannique de la passion, de la résurrection et de l'ascension du Christ, en un seul bloc : l'« exaltation » du Christ sauvant le monde (Jn, III, 14-15; XII, 24, 32), le « retour au Père » pour nous préparer une place chez lui (Jn, XIV, 1-3; XVII, 24). Luc, IX, 51 introduit le récit de la montée vers Jérusalem par ces mots, relatifs aux grands événements rédempteurs : « quand arriva le moment de son assomption (analempsis) ». Comme Jean, Luc vise directement, à travers la Croix, la gloire, condition immédiate de la Pentecôte et de la mission chrétienne (cfr *Act.*, I, 4-8; II, 32-36; Jn, VII, 39; XV, 26-27; XVI, 12-13).

Hébreux ne consiste pas, étant « in forma servi », à offrir sa propre mort imminente, mais, étant « in forma Dei », ressuscité, à nous introduire à sa suite dans le Sanctuaire céleste, en faisant de nous tous un peuple saint et sacerdotal (31). La pensée essentielle du Nouveau Testament, et spécialement de l'épître aux Hébreux, c'est que la mort du Christ fait bloc avec la résurrection, que Jésus s'immole non comme individu isolé, mais comme chef de l'Eglise : *le Christ s'est sacrifié à notre tête,* engageant par avance notre propre sacrifice, instituant *le « sacerdoce royal »* de tous les fidèles.

Et c'est le Fils de Dieu lui-même qui exprime aujourd'hui, non plus en sa propre chair, soustraite à l'expérience humaine, mais dans la nôtre, avec notre consentement, sa propre charité divine, son propre hommage réparateur envers le Père. En nous, les sarments c'est Lui, le Cep, qui porte du fruit pour la gloire de Dieu (32). Cela ne constitue pas de sa part une initiative nouvelle : la décision en est impliquée, une fois pour toutes, dans sa volonté de mourir pour susciter l'Eglise et revivre en elle.

D'où la signification de la Messe : le Christ n'y vient pas pour nous donner, sous forme symbolique, le spectacle ou l'évocation de son sacrifice. Il vient *prolonger sa mission* de Chef et Sauveur, il vient (passez-moi l'expression) « brancher » notre vie sur la sienne au moyen de signes sacramentels. Il continue, depuis le jeudi saint, à faire circuler dans son Eglise la coupe de la Nouvelle Alliance, la coupe de l'espérance du salut, de la destinée glorieuse, mais aussi et d'abord la coupe du condamné, la coupe de la lutte et de la souffrance, celle qui l'accablait au jardin de l'agonie (33).

La Messe est sacrifice, mais *sacrifice sacramentel.* Là, dans le présent de l'Eglise, le Christ glorieux exerce par un signe sacré son Sacerdoce éternel et unique, inauguré pour toujours, de façon sanglante, sur le Golgotha, et jamais épuisé ou périmé (34). Aussi longtemps qu'il y aura des pécheurs à réconcilier avec Dieu et des justes à sanctifier, cela se fera uniquement par la médiation sacerdotale du Christ mort et ressuscité. Mais pour bénéficier de l'entrée de son

---

(31) Voir en particulier : *Heb.* (IV, 14; V, 8-10); VII, 24-25; IX, 11-15 (23-28); X, 11-12; XIII, 12-15.

(32) Cfr Jn, XV, 1-8.

(33) Nous rejoignons là l'idée directrice de l'Apocalypse : quand l'Eglise, persécutée, partage la Croix du Christ, elle se saisit dans la foi, comme étant en marche vers une participation à la gloire définitive du Christ. Mais si les martyrs « lavent leurs robes et les blanchissent », ce n'est pas dans leur propre sang versé, c'est dans *celui de l'Agneau,* consacrant et valorisant le leur. Et c'est en l'honneur de l'Agneau, son fiancé, non en leur honneur, que se pare et resplendit la Jérusalem nouvelle où ils seront béatifiés. Ils attendent cette cité radieuse comme un don de Dieu, ils ne la conquièrent ni ne l'achètent. Bref la coupe de l'Alliance nouvelle est d'abord et surtout grâce et don de Dieu. Le Sacrifice du Christ atteint aujourd'hui l'Eglise comme une exigence, mais aussi, et d'abord, comme un salut tout gratuit.

(34) Cfr *Heb.,* VII, 23-25; X, 11-14, etc.

Chef au Sanctuaire céleste, l'Eglise a besoin de lui être unie : c'est à la Messe, avant tout, que le Christ unit à lui-même la communauté fidèle en tant que telle, qu'il revigore son unité spirituelle et sociologique en la rassemblant autour de sa table, en lui donnant son Corps et son Sang.

La Messe n'est pas destinée à mettre un individu dans telle situation ecclésiale, comme les autres sacrements : elle concerne l'Eglise en corps. Et dans la communauté chrétienne elle ne crée pas une situation nouvelle, mais elle exprime et confirme *la signification essentielle de l'Eglise.*

Cette signification provient de l'intention religieuse fondamentale qui animait Jésus en sa vie et en sa mort et qui l'anime toujours de la résurrection à la parousie ([35]) : volonté de glorification du Père par toutes les créatures, grâce à la charité et à l'action missionnaire de Jésus d'abord et de son Corps mystique ensuite ([36]). Le dernier mot de l'œuvre du Christ n'est pas une réalisation historique quelconque, mais la gloire du Père : son intention la plus profonde n'est donc pas anthropocentrique, mais théocentrique, sacrificielle.

En se prêtant à la manifestation nouvelle et sacramentelle de cette intention par son Seigneur, l'Eglise n'apporte rien de neuf à l'union parfaite du Père et du Fils incarné, mais elle acquiesce à la volonté religieuse du Christ, accepte de lui le sens de sa propre mission, fruit de la Croix. Elle se reconnaît appelée à glorifier le Père dans son culte et dans sa vie, elle dit son Amen à l'acte sacerdotal du Christ, engageant tout l'avenir chrétien.

C'est pourquoi, sans entrer dans l'essence de la Messe (acte sacerdotal *du Christ* sous les modalités sacramentelles), les « sacrifices spirituels » des fidèles sont exigés par elle et en résultent; et il est essentiel à la Messe d'en exprimer l'exigence et d'en susciter l'accomplissement.

Si donc nous prenons le Sacrifice de la Croix dans toute son extension et toute sa compréhension, en tant qu'il engage toute l'Eglise à travers tous les siècles, *la Messe n'en est qu'un élément.* Si nous le prenons au sens le plus étroit, comme mort individuelle de Jésus acceptée par lui, nous sommes bien obligés de voir dans la Messe un *autre sacrifice,* mais cet autre sacrifice est *encore sacrifice du Christ,* déjà en germe dans celui du Calvaire. Et si nous prenons le sacrifice du Calvaire comme simple fait historique, Jésus n'y est pas prêtre, au sens de l'Epître aux Hébreux, il n'y est que le Serviteur souffrant, la victime innocente d'un meurtre abominable ([37]). Le Christ-Prêtre de l'Epître aux Hébreux, c'est le Christ glorieux. Et le sacerdoce des fidèles comme le sacerdoce ministériel des prêtres

(35) Cfr *I Cor.,* XV, 24-28.
(36) Cfr Jn, XV et XVII.
(37) Cfr *Heb.,* V, 7 et les plus vieux discours d'*Act.* sur Jésus-Serviteur.

catholiques n'a pas la prétention de se juxtaposer à ce sacerdoce éternel du Seigneur : le sacerdoce des fidèles en est l'expression visible dans *l'histoire* contemporaine, le sacerdoce ministériel des prêtres en est l'expression *rituelle,* le lien sacramentel de la Croix avec les sacrifices spirituels des fidèles.

En somme, la *Messe* est dite un sacrifice, parce qu'elle l'est, mais elle l'est d'une manière toute relative. On pourrait la caractériser, du point de vue qui nous occupe ici, comme *l'exercice sacramentel,* hic et nunc, du *sacerdoce éternel* du Christ mort et ressuscité, maintenant *l'Eglise* dans l'état de sainteté inauguré par la *Croix et la Résurrection* et l'engageant à attendre la *Parousie* dans la pratique des « *sacrifices spirituels* ». L'événement du Calvaire et de Pâques est commémoré et, par les signes sacramentels, le Chef vivant et présent y associe son Corps Mystique.

Il reste à repérer comment est signifiée *concrètement* et *garantie* la responsabilité actuelle du Christ sur cette articulation sacramentelle du Sacerdoce du Chef avec celui des membres, et, par là, la présence du Chef aux membres. L'institution divine y a sa part, mais elle ne suffit pas.

En effet, l'Eglise a l'apparence de se donner à elle-même le signe de la présence du Christ, l'Eucharistie. Et si elle se le donne, comment peut-il être signe d'une présence, briser le cercle de son immanence ? Si l'Eglise, au contraire, *reçoit* l'Eucharistie, alors l'Eucharistie lui *signifie une présence* et du même coup l'accrédite auprès de chaque fidèle, *garantit à chaque sujet de sacrement que le geste sacramentel de l'Eglise émane finalement du Christ présent.*

Ici intervient le sacrement de l'Ordre, la *succession apostolique* au sens romain : le pouvoir n'émane aucunement du peuple fidèle, il dérive de Jésus en personne choisissant parmi tous ses disciples le collège des Douze; cette dérivation, qui est actuelle en elle-même (le Christ glorieux accrédite « hic et nunc » ses ambassadeurs, comme au temps de *II Corinthiens*), a pour signe et garantie un fait passé : la transmission sacramentelle de pouvoirs par laquelle le collège apostolique s'est peu à peu élargi et se survit dans la hiérarchie épiscopale.

Le peuple fidèle *reçoit* du Christ, *par la succession apostolique,* l'Eucharistie, tout comme la foule, autour du lac, reçut par les mains des apôtres les pains miraculeux donnés par Jésus.

Soit. Mais, objectera-t-on, *le problème n'est pas résolu pour l'Eglise prise en corps,* dont la hiérarchie sacerdotale fait partie : les laïcs reçoivent bien la communion, mais l'Eglise en bloc ne reçoit pas la Messe, elle *la célèbre* par ses membres investis des pouvoirs sacerdotaux.

Il est vrai que l'Eglise, représentée par le célébrant, est agent de la

Messe (les fidèles y sont aussi agents, à un rang secondaire) ; mais l'Eglise d'aujourd'hui a bel et bien *reçu* du Christ, par l'Eglise d'hier, le *pouvoir sacerdotal* qui assure, avec la validité de la consécration, la *manifestation* sacramentelle du Christ présent. Le signe de présence n'est véritable, « *valide* » qu'en vertu d'une *mission* dont le sacerdoce ministériel est seul investi. Or, sous peine de nullité, cette investiture ou *Ordination* doit être reçue non de la communauté actuelle mais du Christ ; et celui-ci la transmet par le corps épiscopal, continuateur de ses premiers mandataires, les Douze ([38]). *L'Epiphanie sacramentelle du Christ a pour garantie* le fait que l'Eglise d'aujourd'hui a reçu de Jésus, par l'intermédiaire de l'Eglise d'hier, *les chefs accrédités pour présider la table eucharistique, pour célébrer le sacrifice sacramentel.*

On objectera le danger de cléricalisme, d'oligarchie religieuse. Déjà, dans le système « presbytérien-synodal » des Eglises Réformées, où le discernement des ministres élus par le Christ revient à la communauté, on y pare difficilement : comment n'y pas succomber quand la hiérarchie se recrute elle-même par une sorte de *cooptation* ? Car, en pratique, dans le Catholicisme, c'est bien par *cooptation,* sous la forme du sacrement de l'Ordre, que se perpétue la succession apostolique, la hiérarchie épiscopale. Et le danger inhérent à ce mode d'investiture est encore aggravé par la collation aux ministres de *pouvoirs sacramentels réservés,* auxquels tous les fidèles ont besoin de recourir. Le clergé est maître des sacrements, en particulier de l'Eucharistie : par là il tient à sa merci les signes fondamentaux de la présence justifiante du Christ, donc toute la vie de l'Eglise. En définitive tout se passe comme si l'œuvre rédemptrice de Dieu était *dominée,* plus encore que servie, par le clergé.

L'objection est capitale et nous oblige à réfléchir sur l'essentiel du Catholicisme.

D'abord en ce qui concerne la *cooptation* dans la succession apostolique, le fait que l'épiscopat se réserve l'investiture sacramentelle des prêtres et des évêques n'exclut pas, bien au contraire, toute intervention de la communauté dans la proposition des candidats et l'élimination des indignes. Le séminariste qui se présente aux ordinations était d'abord un laïc, qui a librement et religieusement accepté une vocation personnelle de service ecclésiastique. La plupart du temps, le développement de cette vocation est conditionné par l'éducation familiale, c'est-à-dire par l'œuvre du Saint-Esprit dans le laïcat. Au moment des Ordres majeurs, la publication des bans fournit à tous les fidèles qui connaissent le candidat la possibilité et l'obligation de faire connaître à l'Evêque les empêchements qu'ils voient, en conscience, à l'ordination.

---

(38) Sans doute, le corps épiscopal n'a pas hérité de *toute* la mission des Apôtres : il était réservé à ceux-ci de fonder l'Eglise par leur témoignage et leurs décisions. Mais ils avaient aussi à en diriger l'existence après la fondation et en cela les évêques leur succèdent.

Il est vrai que le laïcat ne peut par là opposer un veto décisif, tandis que l'épiscopat a ce pouvoir (refus de l'appel aux ordres et de l'ordination) : en fin de compte, le dernier mot reste à la hiérarchie; pas forcément à tel évêque, mais du moins au Pape, engageant tout l'épiscopat ([39]). Et en cette matière (aptitude et dignité de *tel candidat* aux Ordres) le Pape lui-même peut se tromper; l'infaillibilité ne lui est pas assurée par l'Esprit Saint dans ces décisions pratiques et d'intérêt particulier.

Dirons-nous, pour autant, que toute la vie religieuse de l'Eglise est abandonnée à l'arbitraire humain ? Supposons qu'un ministre indigne ou incapable n'assure pas l'administration valide des sacrements aux fidèles qui la demandent : ces fidèles seront-ils, par là, privés de la grâce justifiante attachée aux sacrements ? La doctrine la plus classique du catholicisme exclut cette conséquence : un fidèle *bien disposé* qui *désire* un sacrement d'ordre général *sans pouvoir* bénéficier du rite *en reçoit par là-même le fruit spirituel.* Faute de rite baptismal, on peut être sauvé par le « baptême de désir »; d'ailleurs n'importe qui peut baptiser validement. Faute d'absolution sacramentelle, on peut obtenir son pardon par la contrition parfaite jointe au désir sincère du sacrement. Faute de communion sacramentelle, la « communion spirituelle » suffit. Quant au mariage, on sait qu'il a pour ministres les époux eux-mêmes. Ainsi les seuls sacrements dont on puisse être entièrement privé par l'absence ou le refus des ministres sacrés sont ceux qui donnent mission officielle dans l'Eglise (Ordre, Confirmation), la mission officielle ne pouvant être conférée que par les responsables officiels, mandataires du Christ ([40]).

---

(39) Dernier mot relatif, borné au gouvernement et aux sacrements, à l'intérieur de situations concrètes dont la hiérarchie n'a pas toute la maîtrise. Un laïc, par exemple, ne saurait être obligé absolument par l'autorité à entrer dans le clergé de tel diocèse ou dans tel institut religieux. Son refus, qui peut découler de mobiles trop humains, peut aussi avoir le *Saint-Esprit* pour instigateur, s'il est motivé par des exigences spirituelles ou apostoliques impossibles à satisfaire dans le diocèse ou l'institut en question. Par là Dieu même *peut* notifier à l'autorité, par le laïcat, son *veto,* son exigence de réforme. Cfr J. Leclercq, *La vie du Christ dans son Eglise,* 1re partie, ch. VIII.

(40) Cette « équivalence » du désir au sacrement ne s'oppose-t-elle pas à ce qui a été dit plus haut, savoir que le sujet ne peut se procurer à lui-même la grâce et doit se référer au Christ à travers un ministre dont la liberté n'est pas à sa merci ? Quand, par exemple, on obtient le pardon d'un péché par la contrition parfaite et le désir de l'absolution, on est bien l'instrument par lequel le Christ donne sa grâce : il y a donc équivalence entre l'« opus operantis » (désir du sacrement, sans intervention d'un ministre) et l'« opus operatum » (intervention libre et efficace d'un mandataire du Christ). On ne voit pas bien ce qu'ajouterait l'acte d'un ministre.

En effet, il a peu de choses à ajouter car le désir du sacrement est déjà une référence au Christ *à travers le ministre visible* de son Eglise. Le pécheur *parfaitement contrit* qui a décidé d'aller se confesser est en état de grâce avant même d'être absous : l'absolution ne sera, pour lui, qu'une confirmation extérieure du pardon reçu. Mais *il ne serait pas parfaitement contrit,* ni, par conséquent, délié de son péché, *s'il n'avait le désir* de solliciter l'absolution *sacramentelle,* c'est-à-dire sans une référence personnelle authentique à un acte libre

En ce qui concerne *l'assemblée eucharistique*, il est bien vrai que sa valeur sacramentelle dépend absolument du pouvoir d'ordre possédé par le célébrant. En ce sens, il est exact que la succession apostolique *commande* l'épiphanie sacramentelle du Christ. Encore faut-il s'entendre sur le sens de *commander* : ici, c'est être *l'instrument* conscient et libre *choisi par le Christ* et sans lequel celui-ci n'agit pas. Mais, condition de toute messe valide, le pouvoir d'ordre n'en est pas moins *pour elle*, donc *au service* de l'assemblée cultuelle, car le pouvoir n'existe qu'à l'intérieur de la *charge* pastorale. On est prêtre *d'abord* pour célébrer l'Eucharistie et cela signifie que le gouvernement de l'Église n'est pas une autorité profane, mais une mission religieuse. Réserver à certains hommes le pouvoir de célébrer l'Eucharistie, c'est reconnaître que le Christ choisit certains hommes pour paître en son nom son troupeau et que l'autorité sur le troupeau dérive du mandat de renouveler la Cène.

Du point de vue catholique, le sacrement de l'Ordre n'a pas été institué quand le Christ a choisi les Douze, ni quand il les a envoyés en Mission, ni quand il leur a dit : « Ce que vous lierez sur terre sera lié au Ciel » mais très précisément — c'est défini par le Concile de Trente (41) — à la Cène, quand Jésus dit aux Douze : « Faites ceci en mémoire de moi (42) ». Et cette doctrine conciliaire paraît inébranlablement fondée sur les données ecclésiologiques et eucharistiques de saint Luc et du livre des Actes.

Ce qui autorise et oblige les successeurs des Apôtres à conduire l'Église, c'est précisément leur rôle sacerdotal à la Messe. En effet, si les vues présentées tout à l'heure sur la Messe sont exactes, le célébrant pose le signe sacramentel de la continuation et de l'extension du Sacrifice du Christ dans son Corps Mystique aujourd'hui. Si un tel signe n'est pas purement conceptuel, s'il a une portée réelle, s'il est sérieux, la responsabilité de le poser doit être liée à celle d'en promouvoir la signification réelle. Autrement dit, si certains fidèles ont à un titre spécial la charge pastorale d'animer religieusement la communauté, de prolonger dans les « sacrifices spirituels » du Corps Mystique le Sacrifice unique du Christ, c'est parce qu'ils ont à un

---

du Christ, par le ministère ecclésiastique. Je reçois l'absolution du Christ par Un tel, mais quand je désire l'absolution, peu m'importe le ministre : ce qui est intéressant, c'est l'acte sacramentel *du Christ* que *je veux solliciter*. L'efficacité du simple désir montre que, dans l'acte du ministre, ce n'est pas la personnalité humaine, la volonté individuelle de celui-ci qui compte, c'est le mandat reçu du Christ, la *référence personnelle au Christ* à travers lui.

(41) Sess. XXII, ch. 1 et can. 2; Sess. XXIII, ch. 1 et can. 1 (Dz. 938, *949*, 957, 961).

(42) Cette affirmation se traduit dans la pratique romaine par l'obligation absolue de ne conférer les ordres que durant le Sacrifice de la Messe et par le fait que la condition nécessaire et suffisante pour être prêtre est la réception du pouvoir de célébrer la Messe, fut-on privé de tout pouvoir de juridiction ou de toute possibilité matérielle d'exercer quelque autre ministère sacerdotal que ce soit, en dehors de la prière liturgique, au nom de toute l'Eglise.

titre spécial mission de célébrer la Messe, le rite où le Chef glorieux *articule sacramentellement* son Sacrifice unique avec les sacrifices dérivés et relatifs de ses membres terrestres. Etant donné la signification de la coupe eucharistique, le président du repas sacré, qui la transmet aux convives, doit être aussi chef dans la communauté, responsable de sa vie commune en Jésus-Christ. *C'est par les mêmes hommes que l'unique Pasteur divin se fait représenter dans l'unique troupeau en sa double qualité de guide et de nourricier, sur le plan de l'action et sur le plan du rite.*

Il y a donc interdépendance de l'Ordre et de l'Eucharistie, mais finalement c'est l'Ordre qui se fonde sur l'Eucharistie et se trouve à son service, non l'inverse. L'axe de toute la vie sacramentaire et du gouvernement de l'Eglise comme du reste, c'est l'Eucharistie et elle seule. Le pouvoir de célébrer la Messe n'est pas, pour le clergé catholique, une fonction parmi les autres, mais *la fonction centrale et fondamentale.*

Le centrage de l'Ordre sur l'Eucharistie montre que la réservation du pouvoir de célébrer la Messe ne tend pas à constituer une oligarchie, la domination d'une caste fermée : c'est la réservation de la charge pastorale au service du troupeau ([43]) sous les ordres du Christ et pour la gloire du Père. Il s'agit d'orienter vers Dieu l'hommage cultuel de l'Assemblée eucharistique et, par là, celui de toute la vie chrétienne ; il s'agit de procurer aux fidèles la présence illuminatrice du Verbe, le don fortifiant du Pain de vie ; il s'agit de remplir à l'égard du Christ-Roi la fonction d'ambassadeurs et d'intendants, de signes conscients et libres de sa visite personnelle à l'Eglise d'aujourd'hui. Etre *d'abord* ministre de la *Messe,* c'est être un *serviteur* du Christ et de l'Eglise en leur banquet nuptial ([44]).

Pour conclure, récapitulons en quelques thèses ces longs développements :

I

1) Le sacrement est toujours et vraiment, *dans le ministre,* un *acte* au sens fort, c'est-à-dire la production librement décidée, engageant la responsabilité personnelle, d'un certain résultat. Au plan humain, ce résultat est une situation personnelle du *sujet* du sacrement dans l'Eglise ; mais cette situation comporte normalement (sauf indisposition morale du sujet) une signification religieuse qui est une grâce (« ex opere operato »).

2) Ce don *signifié de grâce,* d'amitié ou de réconciliation avec Dieu ne peut venir que *de Dieu,* qui pardonne et appelle à Lui (seule « source de grâce ») : l'acte du ministre doit donc être aussi, préalablement,

(43) Cfr Mc, X, 42-45 ; Jn, XIII, 12-17 ; *II Cor.*, IV, 5 ; I Pet., V, 1-4.
(44) Cfr *Eph.*, V, 24-32 et Jn, III, 27-30.

un *acte de Dieu,* un engagement historique de la souveraine et éternelle Liberté. La transcendance est assurée par le besoin d'une intervention du Saint-Esprit pour disposer moralement le sujet (absence d'obstacles volontaires, exercice de l'« opus operantis »).

3) La production du signe sacramentel intervient dans l'octroi de la grâce : cela ne signifie pas que le ministre tient le Saint-Esprit en son pouvoir, mais que l'action *du Christ* par le ministre sert effectivement et garantit l'action *du Christ* par le Saint-Esprit, qu'elle s'y prolonge normalement.

4) L'imputabilité au Christ de l'acte sacramentel du ministre a besoin elle-même d'une garantie : celle-ci consiste dans le fait que le Christ, en fondant l'Eglise, a voulu les situations dont elle est faite institutionnellement, et, en donnant mission de créer *ces* situations sacramentelles bien déterminées, a endossé la responsabilité des sacrements.

Reste à savoir si la responsabilité du Christ sur l'acte sacramentel est celle d'un vivant ou d'un mort, si c'est vraiment une responsabilité actuelle et par quelle réalité celle-ci est garantie.

II

1) Il s'agit donc de savoir si l'Eglise *reçoit* vraiment *du Christ* la manifestation de sa présence, et quel signe lui assure cette manifestation reçue.

La Messe pourra être ce signe, une fois reconnue la portée assez restreinte de la théologie et de la spiritualité d'Erôs qui se sont greffées (légitimement) sur le dogme du Sacrifice.

2) La Messe *est* ce signe si, en elle comme dans les autres sacrements, c'est le *Christ* qui agit par le ministre : moyennant cela, le Christ est l'Offrant du Sacrifice eucharistique après avoir été et parce qu'il est à jamais *l'Offrant du Sacrifice de la Croix.*

3) La Messe, comme sacrifice, ne peut concurrencer la Croix : elle s'y réfère et fait corps avec elle puisqu'elle est sanctification de l'Eglise et *articulation sacramentelle* des deux modalités corrélatives d'exercice de *l'unique et éternel sacerdoce* du Christ. C'est elle, en effet, qui relie visiblement l'immolation du Seigneur en son corps individuel, jadis, avec son immolation en son Corps mystique, aujourd'hui, leur lien intérieur étant la mission du Saint-Esprit.

4) Bien que l'Eglise, par ses ministres, célèbre activement le sacrifice de la Messe, elle s'y trouve *recevoir* l'épiphanie sacramentelle du Christ. Si ses ministres, en effet, *donnent* les signes sacrés de la présence du Christ, ils *reçoivent* du Christ par la succession apostolique la mission et le pouvoir de les donner validement, avec ce qu'ils signifient. Ils n'engageraient pas le Christ si lui-même ne les avait manda-

tés. L'Ordre demeure *relatif à l'eucharistie*, axé sur elle, parce que les diverses responsabilités pastorales ont pour objet soit « l'opus operatum » des divers sacrements (situant les individus dans l'unité chrétienne, dont l'Eucharistie est le sacrement) soit « l'opus operantis » de la Messe, la mise en œuvre effective du culte spirituel engagé par le sacrifice rituel.

Les actes sacramentels du Christ ont ainsi leur *source* dans sa présence sacerdotale manifestée à la Messe.

Ils ont d'ailleurs pour *terme* une efficacité vraiment humaine en chaque communauté réunie autour d'un autel, en chaque fidèle recevant un sacrement. Ni au sujet, ni au ministre et à l'Eglise il n'est permis de s'en tenir à la célébration correcte du rite : ils ont encore l'obligation d'en assurer les suites pratiques. L'Eglise et le ministre doivent promouvoir dans les sujets l'intelligence religieuse des rites et des situations qui s'ensuivent, l'acceptation loyale des responsabilités contractées dans le sacrement. La vie quotidienne du sujet doit révéler en lui un bon serviteur et disciple du Christ, un adorateur du Père « en esprit et en vérité ».

Le Christ fait tout, mais il ne peut achever en nous son ouvrage si nous lui refusons notre libre adhésion de foi, d'espérance et d'amour, si nous repoussons l'Esprit Saint qu'avec le Père il nous donne pour animateur et gage de résurrection.

Sainte-Foy-les-Lyon. J. DE BACIOCCHI, S. M.

UNE MORALE D'AUJOURD'HUI (Suite)

Après avoir exposé, dans la première partie de cet article (1), la conception de la morale présentée par M. Gusdorf dans son ouvrage : *Traité de l'existence morale,* nous voudrions maintenant relever dans cette conception quelques points sur lesquels la pensée de M. G. nous paraît appeler de sérieuses réserves. Bien entendu, nous nous plaçons, dans ces critiques, sur le terrain strictement philosophique et naturel, qui est celui de M. G.

La première de nos réserves porte sur la conception que M. G. présente de la morale rationnelle et des morales métaphysiques en particulier, conception qu'il expose longuement dans son introduction, et sur laquelle il revient avec insistance tout au long de son ouvrage, pour l'opposer à cette morale « concrète », existentielle, dirions-nous (qu'on ne doit pas confondre avec les vues pessimistes de certains existentialismes sur la condition humaine).

Aux morales rationnelles, M. G. reproche surtout de « dépersonnaliser » l'homme, de ne considérer que l'homme éternel, dégagé de ses conditions charnelles, qui n'est aucun homme, qui n'est d'aucun pays, d'aucune époque, qui est sans passé, comme aussi sans préoccupations d'avenir personnelles. Elles aboutissent ainsi à un type universel de l'homme moral, que chaque homme, quelle que soit sa condition concrète, doit réaliser dans son action en se conformant à des préceptes universels et absolus, c'est-à-dire également valables pour tous. Et ces préceptes ne correspondent pas à des exigences jaillies de la nature même de l'homme, mais lui sont imposés de l'extérieur par une autorité législatrice, qui, selon les morales métaphysiques, n'est autre que Dieu. Tel est le schéma, à vrai dire très simplifié, de l'idée que M. G. semble se faire des morales métaphysiques.

Que certaines conceptions rationnelles de la vie morale correspondent plus ou moins à cette description, nous ne le nierons pas. Mais que telle soit nécessairement l'allure et le sens général de toute conception rationnelle ou métaphysique, une pareille assertion nous semble manifestement exagérée ; et nous sommes persuadé qu'une métaphysique de la vie morale sainement comprise pourrait facilement reprendre à son compte l'essentiel des positions de M. G.

Sans doute les morales métaphysiques entendent fonder la vie morale sur la nature essentielle de l'homme (2), qui doit nécessairement

(1) Voir : *Nouvelle Revue Théologique,* juin 1951, p. 587-602.

(2) L'essence métaphysique de l'homme, exprimée par son concept, ne prétend nullement, faut-il le rappeler, être une *représentation* de l'homme-type. Elle signifie seulement une structure ontologique, déterminée par des conditions abstraites, que tout homme doit vérifier pour être un homme. Exacte-

se retrouver en tout homme; mais il ne suit nullement de là qu'elles perdent de vue que l'homme réel : l'homme existant, a nécessairement une nature humaine strictement individuelle et singulière. Il n'en est pas moins vrai que tous les individus humains sont essentiellement des hommes, et que dès lors ils doivent participer, chacun d'une manière originale et unique, d'une même nature humaine essentielle, dont les caractères propres se retrouvent nécessairement, individualisés sans doute, mais sans cesser d'être eux-mêmes pour cela, en chacun d'eux. Et cette nature humaine, universelle dans sa notion en même temps que singulière dans sa réalisation, peut se définir, à partir des données de l'expérience, selon ses caractères constitutifs essentiels, que tout homme doit posséder, chacun à sa manière, sous peine de ne pas être un homme. Quelque mystérieuse que soit une telle nature, à la fois commune et singulière, il est impossible au philosophe de s'y dérober s'il veut rester fidèle aux données de l'expérience. Il y a donc dans chaque homme un fond de nature qui le fait homme, et qui ne peut être un pur *figmentum mentis*, une pure fiction de l'esprit sans fondement dans le réel. S'il n'en était pas ainsi, on aboutirait nécessairement à un nominalisme insoutenable, qui rendrait illusoire la valeur objective de toute science : car une science, quelle qu'elle soit, ne traite que d'objets considérés selon leurs caractères spécifiques, et donc universels, qui les définissent et expriment leur nature commune; ce qui n'empêche pas leurs conclusions de valoir pour tous les objets concrets et individuels vérifiant ces caractères. Ce qui est vrai de tout objet de science, pourquoi ne le serait-il pas aussi de l'homme en tant qu'objet de la science morale ? Sans doute l'homme est un être libre, dont l'activité morale, par laquelle il doit créer sa personnalité singulière, n'est pas déterminée comme celle des êtres inférieurs; mais cette liberté n'en est pas moins la liberté d'une nature déterminée, et qui dès lors doit se conformer dans son exercice aux exigences essentielles de cette nature. M. G. lui-même n'admet-il pas, comme nous l'avons dit plus haut, une communauté de structure des natures humaines individuelles fondant l'objectivité des valeurs ? Toutes ne sont-elles pas corps et esprit, individuelles et communautaires, nécessairement liées au monde ? Ne détermine-t-il pas, à partir de cette structure commune, les conditions générales qui doivent servir de base à toute morale, et n'en déduit-il pas certaines exigences qui s'imposent à toute vie morale authentique : la nécessité pour l'homme de ne pas s'abandonner aux pulsions de sa nature instinctive, de les discipliner et de les ordonner à la réalisation de ses valeurs supérieures; la nécessité pour tout homme d'adapter sa réalisation personnelle aux exi-

---

ment comme la définition du triangle exprime seulement des conditions géométriques définies, que tout triangle doit réaliser pour être un triangle, mais n'est pas à proprement parler une représentation du triangle, qui ne pourrait être que concrète.

gences de la vie communautaire, de collaborer avec les autres hommes à l'avènement d'un ordre du monde transpersonnel, etc. : toutes exigences générales, qui ne font qu'expliciter les conséquences résultant nécessairement des conditions constitutives de la structure humaine commune à tout homme ?

Une conception métaphysique de la vie morale fondée sur la nature essentielle de l'homme, ne prétend pas faire autre chose. A partir de la nature humaine définie selon ses caractères propres dégagés de l'expérience, elle cherche à déterminer les conditions essentielles de l'exercice de l'activité humaine, qui expriment pour tout homme les conditions générales d'authenticité de toute réalisation de soi par le libre exercice de son activité personnelle. Elle arrive ainsi à constituer une conception rationnelle de la vie morale, qui ne se réduit pas à un simple code d'impératifs particuliers s'imposant uniformément à tous, mais qui a avant tout pour but d'indiquer à l'homme le sens général que doit avoir toute vie d'homme et l'exercice de toute activité humaine pour conduire l'homme au plein achèvement de lui-même, au plein épanouissement de sa nature personnelle. Car il ne s'agit pas non plus, pour une morale métaphysique, d'imposer à chaque homme la réalisation d'un type concret de perfection humaine, déterminé à l'avance dans tous ses détails, et que tous devraient reproduire d'une manière uniforme. Une conception métaphysique de la vie morale, fondée sur la nature essentielle de l'homme comprise comme nous l'avons dit, demande elle aussi que chaque homme réalise sa perfection d'homme d'une manière personnelle. Et cette forme personnelle de perfection humaine, chaque homme doit la découvrir, l'inventer pour lui-même, et la créer par son action, selon sa nature individuelle, et dans le cadre concret, temporel et spatial, historique et géographique, qui est le sien propre. Mais cette perfection personnelle, chaque homme doit la réaliser selon des *directives générales,* fondées sur sa nature essentielle d'homme, et qui seules peuvent garantir l'authenticité et le succès de son effort moral, et assurer son plein épanouissement. Ce sont ces directives générales qu'expriment les préceptes moraux.

Ces préceptes moraux universels, qui représentent les constantes de toute vie morale authentique, le rôle d'une conception rationnelle de la vie morale n'est pas non plus de les créer et de les imposer aux hommes de l'extérieur, comme semble le croire M. G.; il est évident, en effet, que la vie morale a existé parmi les hommes bien avant que les philosophes ou les moralistes aient entrepris d'en déterminer les conditions. La vraie origine de ces préceptes est l'expérience morale de l'humanité historique tout entière, qui, sous la poussée obscure de la nature humaine vers sa pleine expansion, les a peu à peu reconnus, et les a progressivement exprimés, comme les fruits laborieusement acquis de cette lente évolution qui l'a acheminée vers une prise de conscience de plus en plus nette des conditions essentielles de la réali-

sation de toute perfection humaine (3). Le but que se propose une conception métaphysique sainement comprise de la vie morale n'est donc pas d'inventer ces préceptes, mais d'en déterminer les fondements rationnels, en montrant comment ils se rattachent aux conditions constitutives essentielles de la nature humaine, et ainsi d'en préciser le vrai sens et la véritable portée. Et il ne s'agit pas ici, en prenant les préceptes moraux traditionnels comme des données d'expérience, d'ériger simplement le fait en droit, mais bien plutôt d'instituer une critique du fait à la lumière des conditions essentielles de la nature humaine et des exigences de toute perfection humaine qui en découlent, et ainsi de faire apparaître les raisons qui légitiment ces préceptes à s'ériger en droit. Une telle critique permettra aussi une mise au point de ces préceptes en tenant compte des conditions concrètes propres à chaque peuple et à chaque époque, et aux circonstances individuelles de chaque action, de façon que soient toujours sauvegardées les valeurs essentielles que garantissent ces préceptes.

On voit dès lors quelle est la vraie nature de ces préceptes moraux dans une conception métaphysique de la vie morale : ils n'ont d'autre raison d'être que d'assurer l'authenticité de cette réalisation de soi que chaque homme est appelé à accomplir d'une manière strictement personnelle, et qui ne sera authentique que si elle est conforme aux exigences essentielles de toute perfection humaine fondée sur la nature de l'homme. Car s'il y a une nature humaine objective, déterminée selon ses conditions essentielles, et que chaque individu humain doit vérifier en tant qu'il est un homme, il doit y avoir aussi un plan objectif d'accomplissement de toute personnalité humaine individuelle, mais qui n'est qu'un cadre, que chacun doit remplir d'une manière personnelle, en respectant ses dimensions ; qui n'est, dirions-nous encore, qu'une ébauche tracée à grands traits, inscrite dans la nature de tout homme, et que chacun doit parfaire, sans la déformer ou la fausser, pour en faire ce quelque chose d'unique, d'original, d'insubstituable, qui est sa personnalité propre. Celle-ci est donc essentiellement œuvre de liberté, mais d'une liberté qui n'est pas pure liberté, qui n'est qu'une liberté humaine, c'est-à-dire qui, sans être soumise au déterminisme des natures inférieures, doit cependant compter, dans son exercice, avec des nécessités, des exigences, qui ne viennent pas d'elle, qui s'imposent à elle sans la violenter, et qu'elle doit respecter si elle ne veut pas courir à l'échec et au désastre. Sans doute, il y a pour chaque homme des valeurs personnelles, qu'il doit se donner, mais qui ne seront authentiques que si elles sont conformes aux conditions essentielles de toute valeur humaine vraie, de tout accomplissement authentique de l'homme. La loi de chaque homme est donc la fidélité à lui-

(3) Nous ne parlons ici que de la loi morale naturelle, et ne l'envisageons que selon ses conditions philosophiques.

même, à sa vocation propre, mais cette vocation n'est authentique que si elle est conforme aux exigences générales de toute vocation humaine, fondées, selon la morale métaphysique, sur la nature essentielle de l'homme.

Telle est donc, selon la conception métaphysique de la vie morale que nous supposons, la vraie nature des préceptes moraux : ce sont des directives d'action, non pas imposées à l'homme par une autorité extérieure, à la façon des lois positives, et auxquelles il aurait à se soumettre passivement. Elles expriment au contraire ce que tout homme veut nécessairement, au moins d'une manière obscure et implicite, et qu'il doit confirmer par sa volonté consciente dans chacune de ses actions, s'il veut éviter que celle-ci ne se retourne contre lui et que sa vie n'aboutisse à un échec. Comme on l'a dit à propos de la morale de S. Thomas, et nous croyons que M. G. ne refuserait pas cette formule : la morale est un art, l'art pour l'homme de réaliser sa vraie fin (4), c'est-à-dire le plein épanouissement de sa nature d'homme; et, comme tout art, la morale a ses règles, qui ne sont pas là pour ligoter et paralyser l'inspiration de l'artiste, mais pour la diriger et lui éviter des erreurs qui ne feraient que la compromettre.

Mais ces codes de préceptes, aux contours si arrêtés, des morales traditionnelles, qui entrent parfois dans le détail des actions particulières, ne vont-ils pas aboutir à créer un conformisme moral passif, fait de facilité et de fuite de toute responsabilité personnelle franchement assumée, qui substituerait en fait au jugement de la conscience individuelle des impératifs impersonnels ? Ne vont-ils pas vider la vie morale de ce souci personnel de perfection, d'accomplissement de soi selon la plénitude d'être à laquelle chaque homme est appelé, et sans lequel il n'y a pas, dit-on, de vraie vie morale ?

Ce danger certes n'est pas illusoire, et peut-être les morales traditionnelles ne se sont-elles pas toujours suffisamment mises en garde contre lui. Mais, d'autre part, n'y a-t-il pas aussi, dans la sévérité avec laquelle on condamne le conformisme moral, une certaine méconnaissance des conditions réelles de la vie morale telle qu'elle peut être vécue en fait par la plupart des hommes; nous dirions même une certaine dose d'illusion romantique sur la qualité de vie morale qu'on peut attendre de la moyenne des hommes ? Ces codes d'impératifs des morales traditionnelles, dit-on, ce sont des morales pour enfants, et non la morale de l'homme parvenu à la maturité de sa condition d'homme, qui doit normalement prendre sur lui la direction de sa vie morale comme il prend celle de ses affaires et de ses intérêts temporels.

(4) A.-D. Sertillanges, *La morale de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1916, p. 556.

Mais, répondrons-nous, combien d'hommes ont réellement atteint cette maturité dans l'exercice de leur vie morale ? Combien sont réellement capables de discerner leurs valeurs morales authentiques dans la complexité des circonstances concrètes où ils sont placés ? Que de dangers il y aurait, pour la grande masse des hommes, à vouloir se diriger uniquement par eux-mêmes en matière de vie morale ! Combien facilement ne seraient-ils pas exposés à prendre pour des valeurs morales authentiques de pures poussées passionnelles ! Ce qu'il faut à la grande masse des hommes, d'un niveau moyen de culture morale, et d'ailleurs sincèrement désireux de vivre une vie morale authentique, ce sont des directives morales bien précises, d'une valeur et d'une authenticité éprouvées. Ces directives, que chaque homme, le plus souvent, serait incapable de découvrir par lui-même, il doit d'abord les recevoir des autres hommes, de ceux-là en particulier auxquels leur science, et surtout leur expérience morale, ont donné une compétence réelle et vécue en matière de vie morale. Car dans ce domaine de sa vie morale, comme d'ailleurs dans tous ceux où s'exerce son activité, l'homme ne peut rester un solitaire, un isolé, qui puisse se suffire à lui-même ; il a besoin là aussi du concours des autres hommes pour faire face avec sécurité à sa situation dans le monde (5). Et, dans un ordre humain répondant aux exigences de la nature sociale de l'homme, n'est-ce pas précisément la fonction, à la fois éminente et redoutable, des moralistes, d'être les interprètes de la conscience morale humaine, et d'apporter aux autres hommes ces directives morales concrètes dont ils ont besoin ?

Ce sont de telles directives qu'offrent à l'homme les morales traditionnelles avec le détail de leurs préceptes particuliers, qui déterminent les exigences essentielles du bien moral correspondant aux situations ordinaires et communes de la plupart des hommes, lesquelles, malgré leurs diversités et leurs changements, restent sensiblement les mêmes : les morales des divers peuples, en effet, et des diverses époques, M. G. lui-même le reconnaît, ne sont pas à ce point différentes

(5) Ce besoin de conformisme, d'accord de ses jugements personnels avec ceux des autres hommes, l'homme ne l'éprouve pas seulement à propos de son action morale, mais il est comme une exigence générale de l'exercice de sa pensée. Il est une conséquence de sa nature sociale, comme son besoin d'accepter une autorité découle de sa nature essentiellement dépendante. Sans doute, il s'agit ici d'une exigence d'ordre psychologique et non d'ordre rationnel, car de soi l'homme peut par sa seule raison arriver à des certitudes pleinement légitimes ; mais ses certitudes personnelles, même celles qui lui paraissent les mieux établies, ne le satisfont entièrement que s'il les sait partagées par les autres hommes. C'est pourquoi il cherche spontanément à les leur faire admettre, comme s'il avait besoin de cet accord pour s'en confirmer à lui-même la valeur ; et il se sent toujours plus ou moins ébranlé par les contradictions qu'il rencontre. L'homme, dirait-on, est naturellement fait pour penser en groupe (c'est là, croyons-nous, l'aspect vrai du traditionalisme) ; mais sans toutefois abdiquer sa raison propre, car il éprouve aussi naturellement le besoin de voir par lui-même, et une adhésion aveugle ou contrainte le laissera toujours insatisfait.

et opposées qu'on n'y retrouve les mêmes jugements portés sur les objets communs de l'action humaine. Ces préceptes d'ailleurs n'ont nullement la prétention d'exprimer les contenus concrets que chaque conscience humaine doit adopter pour être fidèle au devoir moral, ou les formes particulières des valeurs selon lesquelles chaque homme doit s'accomplir; ils sont avant tout des repères, marquant des directions prescrites ou défendues; et ils ne sont pas toujours à ce point précis et rigoureux qu'ils ne laissent place à des appropriations, soit par la conscience morale commune, soit aussi par le sujet lui-même, à leurs situations réelles, en vue de sauvegarder les valeurs mêmes que ces préceptes doivent assurer.

Ces préceptes moraux impersonnels, l'homme doit donc d'abord les recevoir et s'y conformer, même s'il n'en voit pas immédiatement le bien-fondé, même s'ils contredisent en lui des tendances spontanées. Ce conformisme n'a d'ailleurs rien d'une contrainte extérieure, car il répond dans l'homme au sentiment obscur du besoin qu'il a de l'aide d'autrui pour la direction de sa vie morale. C'est par l'acceptation de ces préceptes que l'homme arrivera à découvrir peu à peu ses valeurs personnelles; ils seront pour lui comme un guide, qui l'initiera à cette vie morale personnelle à laquelle tout homme aspire sans toujours s'en rendre compte d'une manière explicite. Ces préceptes moraux ont en effet pour l'homme une valeur éducatrice que rien ne pourrait suppléer, et qu'ils tiennent de ce qu'ils sont l'expression de l'expérience morale de l'humanité, lentement acquise au cours des âges, à laquelle ils font participer celui qui y conforme son action. Ainsi par ce conformisme l'homme s'élèvera progressivement à une vie morale de plus en plus consciente et personnelle, à mesure qu'il atteindra, à travers ces préceptes, à une compréhension de plus en plus épurée et plus vécue des exigences fondamentales de la vie morale, qui lui permettra de les adapter d'une manière toujours plus parfaite aux conditions concrètes de son action.

La morale traditionnelle, malgré le conformisme qu'elle implique, et la rigidité nécessairement un peu artificielle de ses préceptes, ou plutôt de leur formulation, garde donc toujours une valeur profondément humaine. Elle est la seule qui soit vraiment adaptée aux conditions réelles de la grande masse des hommes; et à côté d'elle les conceptions morales des philosophes apparaissent souvent comme des spéculations brillantes, mais qui semblent ignorer ce qu'est, dans sa réalité concrète, la généralité des hommes : elles font un peu figure de morales aristocratiques. La vie morale ne peut cependant pas être réservée à une élite : un tel aristocratisme moral, s'il était courant dans l'antiquité, ne serait plus admissible aujourd'hui. Il faut donc qu'il y ait pour l'homme moyen, celui qui constitue la grande masse de l'humanité, une forme possible de vie morale, qui ne peut être qu'à base de conformisme. Ce conformisme d'ailleurs est parfaite-

ment compatible avec un souci authentique de vie morale, comme c'est le cas pour beaucoup de gens simples, chez qui le sentiment personnellement éprouvé, et parfois d'une manière très vive, du devoir moral et de leur tâche d'hommes, est pleinement équilibré par l'acceptation de l'ordre établi, et sans qu'il faille voir là une simple recherche plus ou moins consciente de facilité, ou le désir de satisfaire à bon compte les exigences de la conscience. Le conformisme moral ne doit donc pas être considéré comme un carcan qui immobilise ou emprisonne; bien au contraire, il a par lui-même la valeur d'un soutien pour l'effort moral personnel cherchant sa voie et incapable encore de la discerner. C'est ce que M. G. semble admettre lui aussi, car, après avoir affirmé que « le moi social, pour autant qu'il est la simple reconnaissance d'un sens commun établi, consacre une démonétisation des valeurs authentiques », il ajoute : « La conscience sociale peut n'être pas seulement un écran qui empêche la pleine affirmation de la personne, en lui procurant au moindre prix la tranquillité d'esprit... Les valeurs instituées par le groupe... n'empêchent pas l'examen de conscience personnel, mais lui fixent au contraire des jalons utiles et des termes de référence. Considérées ainsi dans une perspective ascendante, elles fournissent à la personne des moyens pour aller plus avant » (p. 123).

M. G. reproche encore aux morales traditionnelles de débiter les conduites humaines en actions particulières, qu'elles répartissent selon des rubriques générales, pour les juger en elles-mêmes, dans l'abstrait, indépendamment de toute référence à une vie personnelle, alors que c'est de celle-ci seulement qu'elles tirent leur vrai sens. De plus, elles jugent ces actions uniquement sur leurs aspects extérieurs, ne voyant d'elles que la façade qu'elles tournent vers le monde, et négligeant l'intention profonde qui les anime et dont elles tirent cependant toute leur signification et leur valeur morale.

Certes, les préceptes des morales traditionnelles, tels qu'ils sont formulés, s'attachent surtout aux contours extérieurs des actions humaines. Pourrait-il en être autrement, s'ils veulent être accessibles à la masse des hommes ? Mais ce qu'ils visent, à travers ces aspects objectifs, ce sont les dispositions morales dont ils témoignent. Car ces comportements humains sur lesquels portent les préceptes moraux, même s'ils sont considérés dans l'abstrait et de l'extérieur, portent en eux une signification naturelle indépendante de leurs contextes concrets : ils sont les signes naturels d'attitudes intérieures déterminées, qu'ils traduisent au dehors et que tous comprennent, et qu'ils actuent naturellement chez ceux qui en font l'objet de leur action. Sans doute, ces attitudes intérieures, chacun les intègre dans le flux actuel de sa vie personnelle, en les nuançant de déterminations qui les individualisent; mais elles n'en gardent pas moins leur signification fon-

damentale. Les comportements humains extérieurs sont comme une sorte de langage naturel, par lequel chaque homme exprime au dehors, qu'il le veuille ou non, quelque chose de ce qu'il est et de ce qu'il éprouve intérieurement. Et de même que, dans le langage verbal, les mots employés sont les mots de tout le monde, qui ont un sens universel et reconnu de tous, mais servent cependant à exprimer des pensées et des sentiments strictement personnels, ainsi les actions humaines extérieures ont, à des degrés divers, des significations déterminées, qui les rendent intelligibles pour tous et permettent de les juger. Ce sens intérieur des actes humains extérieurs est tellement lié à eux qu'ils suscitent d'eux-mêmes, chez ceux qui les adoptent, les dispositions affectives auxquelles ils correspondent; ils ont une efficacité, une vertu quasi sacramentelle, qui a été reconnue de tout temps : n'est-ce pas un fait d'expérience bien connu que, pour ramener au calme un homme agité, rien n'est plus efficace que de lui faire prendre l'attitude extérieure correspondant à cet état d'âme ? Et Pascal ne disait-il pas que, pour reconnaître Dieu, il fallait d'abord se mettre à genoux, c'est-à-dire prendre l'attitude que commande la présence de l'homme en face du mystère de l'Infini divin, comme si cette seule attitude éveillait déjà par elle-même dans l'âme une résonance et comme la nostalgie de cet Infini. S'il en est ainsi, si les actions humaines, dans leur réalité extérieure, sont naturellement le support de dispositions intérieures déterminées, pourquoi ne pourraient-elles pas légitimement donner lieu à des jugements moraux ? Sans doute, ceux qui adoptent certains comportements pourront parfois répudier les dispositions affectives auxquelles ceux-ci correspondent naturellement, il n'en passera pas moins quelque chose d'elles dans leur conscience, d'où naîtra presque toujours en eux un obscur sentiment de culpabilité involontaire. Ainsi, dans un cas de légitime défense, celui qui blesse ou tue son injuste agresseur pourra ne pas admettre les sentiments immoraux naturellement liés à un tel acte, et ne vouloir réellement que défendre sa vie; il n'en éprouvera pas moins, quoi qu'il fasse, l'impression qu'il a du sang sur les mains. Peut-être y a-t-il parfois des mensonges semblant légitimes, voire même héroïques; néanmoins l'homme droit qui s'y sera résigné n'en aura pas moins le sentiment qu'il a admis volontairement en lui une duplicité qui lui répugne. Bref, si nous admettons comme M. G. que « l'existence d'un homme, quel qu'il soit, ne peut être considérée en détail, comme l'assemblage d'un certain nombre d'actes indépendants les uns des autres, et qu'on pourrait décomposer en pièces détachées », et que le moraliste « a moins affaire à des actions qu'à des hommes dont il faut respecter l'intégrité » (p. 45), nous estimons cependant pleinement justifiées les prétentions des morales traditionnelles à porter des jugements généraux sur les comportements humains pris en eux-mêmes, en nuançant leur application aux cas particuliers.

Un autre point sur lequel les positions de M. G. nous paraissent appeler des réserves concerne certains aspects de sa conception des valeurs morales. Les valeurs, dit-il très justement, ne sont pas des données objectives, que la raison ou la science auraient à découvrir, ou que l'expérience seule justifierait, comme le veut le pragmatisme. Elles surgissent spontanément dans la conscience du sujet au contact de la réalité objective, et se révèlent non pas directement en elles-mêmes mais sous la forme d'objets concrets d'action, de buts personnels à atteindre, dans lesquels elles s'incarnent. Elles sont donc à la fois immanentes et transcendantes, réelles et idéales. Pour chaque homme, les valeurs constituent la structure même de sa réalité personnelle, et dessinent ses possibilités d'action; elles se fondent en lui sur les exigences concrètes de sa nature, dont le foyer commun, selon M. G., « se situe au niveau de la réalité biologique, principe de nos instincts et de notre affectivité. Mais, ajoute-t-il, les exigences organiques et végétatives ne parviennent à la conscience que par le détour du système sensori-moteur, qui les applique dans le monde, et leur donne ainsi consistance : un nom, une détermination, une figure humaine. L'intervention de la conscience discursive vient alors diversifier les intentions primitives. Elles s'intellectualisent, s'émancipant ainsi de leur source. Elles oublient leur origine, et peuvent se présenter à nous en ordre dispersé, avec l'objectivité des réalités matérielles ou des concepts dans lesquels elles se sont incarnées... L'expérience des valeurs procède donc de ces exigences élémentaires — la faim, la soif, le besoin sexuel, le besoin d'exercice —, dont l'intervention de la conscience permet la sublimation. La part de chaque destinée réside dans l'aménagement qu'elle réalise de ces impératifs biologiques, dans la composition des influences divergentes et dans l'unité personnelle établie en fin de compte à un niveau plus ou moins élevé » (p. 95). « La signification concrète de la personnalité doit donc être comprise, ajoute encore M. G., comme une certaine composition des valeurs constitutives de l'activité individuelle. Cette composition peut varier d'un homme à l'autre. La liberté humaine tient à la latitude d'interprétation qui intervient à ce niveau par rapport aux réclamations instinctives. » Ainsi, grâce à la médiation de l'intelligence discursive, les valeurs peuvent échapper à la pression contraignante de l'instinct, et même réagir contre les exigences aveugles de la nature.

Selon M. G., par conséquent, toutes les valeurs, même les plus hautes, ont une origine biologique, au moins lointaine; toutes nos tendances se ramènent en définitive, à nos instincts; et c'est l'intervention de la conscience discursive, de la raison, qui, en les intellectualisant par un processus de sublimation, les émancipe de leur source et les constitue en valeurs supérieures, mais sans les dépouiller entièrement toutefois des traces de leur origine. « Aussi bien,

précise M. G., l'instinct sexuel intervient-il sans doute comme une composante importante, sinon prépondérante, dans un bon nombre d'affirmations humaines. Il n'est certainement pas étranger à la charité, à la philanthropie, à l'amitié aussi, — même si des satisfactions sexuelles ne s'y trouvent pas proprement en cause. L'expérience mystique elle-même, le sens de l'amour divin, on l'a souvent fait remarquer, mobilisent très profondément l'affectivité tout entière, et ce n'est pas un hasard s'ils emploient pour s'exprimer le langage de l'amour humain » (p. 101). « Couper l'amour de Dieu ou l'amour de la Beauté de ses racines organiques, ce serait le désincarner et le réduire à une tendance abstraite où l'homme ne saurait s'engager tout entier. Platon lui-même n'y songe pas. Mais, inversément, prétendre que l'amour de Dieu ou la passion du beau ne sont que des expressions camouflées de l'instinct sexuel et ne présentent en soi aucune valeur originale, c'est méconnaître que la destinée de l'homme a pour domaine propre cette promotion du biologique au spirituel » (p. 78).

Telle est, pour l'essentiel, la conception des valeurs que propose M. G., et qu'il présente comme étant la seule qui sauvegarde l'unité intrinsèque du composé humain, à la fois et indivisiblement corps et esprit ; unité que compromettent également les conceptions purement biologiques et les conceptions purement intellectualistes des valeurs.

Cette conception ne va pas toutefois, nous semble-t-il, sans prêter le flanc à une sérieuse difficulté. Comment, en effet, comprendre que la pensée discursive ait cette vertu mystérieuse d'élever des valeurs purement biologiques à un niveau supérieur, et cela par elle seule, en dehors de toute tendance spécifique vers ces valeurs supérieures ? Comment un aménagement, quel qu'il soit, de l'instinct sexuel par l'intelligence transformerait-il celui-ci en amour désintéressé ou en amour de Dieu ? S'il est de l'essence de toute valeur de correspondre à une inclination, ces valeurs supérieures ne sont possibles que s'il existe, dans la structure fondamentale de l'affectivité humaine, une tendance, au moins inchoative, vers ces valeurs ; une telle tendance, la pensée discursive aurait-elle le pouvoir de la susciter dans le sujet à partir des inclinations instinctives ? Mais ne revient-on pas ainsi à une des pires formes de l'intellectualisme, selon laquelle il suffirait qu'un objet soit simplement conçu comme bon, indépendamment de toute inclination, pour que la volonté puisse se mouvoir vers lui ? Ne faut-il pas tenir au contraire, et M. G. ne l'affirme-t-il pas lui-même, qu'aucun objet ne peut m'apparaître comme un bien et être voulu par moi s'il n'y a au préalable dans ma nature une inclination au moins obscure et implicite vers cet objet. Ou bien, si les tendances organiques contiennent déjà virtuellement une inclination encore indifférenciée vers les valeurs supérieures, ne faut-il pas en conclure qu'elles ne sont plus, prises en elles-mêmes, de pures tendances organiques, définies par leurs objets spécifiques ?

L'erreur de M. G. gît, croyons-nous, dans la manière dont il conçoit l'affectivité humaine originaire et fondamentale, qu'il croit devoir ramener aux seules tendances instinctives du sujet, pour sauver l'unité intrinsèque de la personne humaine, compromise par l'exclusivité des conceptions purement sensualistes ou purement intellectualistes des valeurs. Nous tenons, nous aussi, comme M. G., que toutes les valeurs, en même temps qu'elles enracinent l'homme dans le monde, s'enracinent d'abord dans la réalité humaine; qu'elles jaillissent de la spontanéité de la personne, et traduisent les modes selon lesquels celle-ci peut s'exprimer dans le monde suivant son unité essentielle. Mais cette spontanéité tendancielle, tout en étant intrinsèquement une, comme la nature de l'homme dont elle dérive, n'a cependant qu'une unité proportionnelle à celle de sa source. Or celle-ci présente essentiellement deux aspects : l'homme est à la fois corps et âme, ces deux aspects de sa réalité propre, quoique distincts, s'interpénétrant et se complétant dans une solidarité indissoluble. L'affectivité humaine originaire manifestera donc elle aussi un double aspect : un aspect spirituel et un aspect sensible, auxquels correspondront des valeurs spirituelles et des valeurs sensibles, qui, tout en étant distinctes comme le corps et l'âme, présenteront cependant toujours, dans leurs formes concrètes comme dans leur réalisation, le double caractère de la réalité humaine. Ainsi, tout comportement humain, quel que soit son objet, depuis ses degrés les plus bas jusqu'à ses sommets les plus hauts, comportera toujours des aspects spirituels et des aspects sensibles, unis selon cette forme d'unité qui est celle de la réalité humaine. Aucune valeur spirituelle n'apparaîtra donc à l'homme qu'incarnée dans le sensible, et de même aucune valeur sensible ne se manifestera à lui que selon une structure relevant de l'esprit. Même les exigences biologiques, chez l'homme, ne sont jamais purement animales; elles sont déjà des besoins humains, dans l'expression desquels le corps et l'esprit manifestent leur influence, au moins obscurément, selon leurs caractères propres.

Il n'y a donc pas lieu, croyons-nous, pour sauvegarder l'unité intrinsèque de la conduite humaine, de faire appel à une sublimation qui, par un prestige mystérieux, muerait les valeurs sensibles en valeurs spirituelles. Ces deux formes des valeurs humaines sont spécifiquement distinctes, comme les principes dont elles émanent, et elles constituent les deux pôles de l'horizon humain des valeurs, dont l'influence, loin de s'opposer, se retrouve toujours dans chaque valeur particulière. C'est cette dualité dans l'unité, caractéristique de la réalité humaine, qui fait « l'ambiguïté » essentielle de la condition de l'homme dans l'accomplissement de sa destinée : il peut en effet orienter celle-ci dans le sens de ses valeurs sensibles, en faisant servir les ressources de sa nature spirituelle à la réalisation de ces valeurs, et ainsi « réaliser une sorte de démission de sa vie spirituelle », comme

dit M. G. (p. 103) ; ou bien au contraire ordonner l'ensemble de ses tendances, tant spirituelles que sensibles, en une synthèse qui vise, à chaque moment, à les faire concourir à l'épanouissement total de lui-même selon sa vocation personnelle. Et le rôle de la morale est précisément d'assurer cet épanouissement de chacun selon sa vocation propre, non pas en se substituant à celle-ci, mais en fixant les conditions qui assurent l'authenticité de sa réalisation.

Pour conclure ces remarques, nous dirions donc avec M. G. que les exigences morales doivent prolonger en chacun les exigences de la spontanéité primitive (p. 60), non pas toutefois en se surajoutant à celles-ci par le moyen de la pensée discursive, comme semble le dire M. G. — car la spontanéité primitive, selon nous, les inclut déjà, au moins confusément et en germe —, mais en se subordonnant les diverses tendances particulières de cette spontanéité, et en les informant, pour leur donner leur valeur morale.

Il nous reste à signaler, pour terminer notre critique des conceptions morales de M. G., ce que nous jugeons être dans celles-ci une lacune particulièrement grave. M. G. en effet semble borner la vie morale de l'homme à un horizon purement terrestre, comme si toute la vie de l'homme et l'exercice de son activité étaient enfermés dans les limites de son existence mortelle, et comme si la situation de l'homme dans la réalité existante était déterminée par les seuls milieux que nous révèle l'expérience. Nulle part il n'est question, dans l'ouvrage de M. G., d'une immortalité possible de la personne humaine, ni non plus d'un ordre de réalités transcendantes à l'expérience, en particulier de la réalité divine, vis-à-vis desquelles l'homme aurait aussi à prendre attitude dans la réalisation de lui-même.

Notons d'abord, à ce propos, qu'un tel parti pris d'abstention, qui va même parfois jusqu'à la négation formelle, et qui se retrouve chez la plupart des philosophes existentialistes, ne semble guère conforme au principe fondamental qu'ils professent de ne s'attacher qu'à la réalité vécue pour en expliciter la signification profonde. S'il est, en effet, un aspect particulièrement frappant de la réalité existentielle de l'homme telle que la révèle l'expérience, c'est bien l'attitude religieuse de celui-ci, universellement constatée chez tous les peuples de tous les temps et de tous les pays, et si spontanée qu'on ne peut pas nier qu'elle soit naturelle et innée en tout homme. Et quelle est la signification obvie d'une telle attitude, si ce n'est le besoin qu'éprouve l'homme de se rattacher au monde des réalités invisibles ? Certes, M. G. parle bien d'un « style de l'éternité qui, dans ses affirmations les plus hautes, démasque en nous une catégorie du surnaturel, comme une mise en cause des structures fondamentales de l'être personnel. Toute vie spirituelle authentique, quelle que soit l'étiquette sous laquelle elle se présente, s'alimente à cette source jaillissante du ' sacré ',

visée vers la plénitude, et justification dernière, comme eschatologique, de toute vocation humaine » (p. 192). M. G. ne s'explique guère sur ces aspects mystérieux de la vie spirituelle, qu'il intègre cependant dans la vie morale, et qui sont pour celle-ci comme son terme ultime de visée. Cependant il semble bien qu'il ne s'agisse là pour lui que d'une « catégorie affective », correspondant à un idéal inaccessible, « que l'humanité a parfois nommé Dieu », mais qui n'a que la valeur d'un principe directeur de l'activité morale, comme les idées kantiennes de la raison dans la connaissance des conditions des objets, et qui n'exprime aucune réalité objective.

Une telle interprétation du phénomène religieux, qui aboutit en fait à le vider de sa signification spontanée et naturelle, ne peut pas ne pas avoir un retentissement profond, et, à notre avis, des plus fâcheux, sur l'attitude morale de l'homme, qu'elle frustre de son point d'appui le plus essentiel et de son espoir le plus tenace. Malgré tous les efforts de l'agnosticisme pour l'éliminer de l'ordre des réalités objectives, nous ne croyons pas qu'une conception authentique de la vie morale puisse se concevoir en dehors de l'existence d'un Dieu personnel, vis-à-vis duquel l'homme ait aussi à prendre attitude dans la réalisation de sa perfection d'homme, et qui représente pour lui le terme dernier de ses aspirations, dans lequel il doit trouver sa pleine unification et son accomplissement total. Non pas sans doute que Dieu soit pour l'homme un bien qu'il devrait acquérir comme un objet autre que soi, étranger à soi. Dieu n'est pas pour l'homme un « autre que soi ». Bien que distincts, et même infiniment distincts, Dieu et l'homme cependant ne font pas « deux » comme des objets divisés entre eux selon une même raison, *quae ex aequo dividuntur*, comme dit saint Thomas (1, 60, 5, ad 1) ; *non connumerantur*, dit-il encore, ils ne font pas nombre, pas plus que le tout et la partie. Dieu, en tant que principe et cause première de tous les êtres, est vraiment toutes choses, non pas sans doute à la façon des choses, mais à la façon de Dieu, c'est-à-dire dans l'absolue simplicité de sa nature. C'est pourquoi tout être trouve en Dieu son « soi-même » éminent, *maxime ipsum*, et tend naturellement vers lui comme vers la plénitude de lui-même (6) ; tout être fini veut naturellement acquérir Dieu, le posséder, autant que le lui permet sa nature propre. Mais acquérir Dieu, pour l'être fini, ce n'est pas se l'approprier comme un objet extérieur, c'est s'assimiler à lui avec son concours, pour réaliser ainsi sa plénitude d'être. Tout homme est donc appelé à s'assimiler à Dieu selon sa nature

(6) Non pas sans doute qu'il y ait homogénéité entre l'être fini et l'Etre divin, et que l'un et l'autre soient situés dans la même ligne de l'être, dont Dieu occuperait le sommet, fût-ce à une distance infinie de l'être fini. L'être de Dieu et l'être de la créature ne sont pas de même nature, de la même étoffe, dirions-nous ; et s'il est essentiel à l'être fini, en tant que participation de Dieu, de trouver en Dieu la plénitude de son être, il est non moins essentiel à l'Etre divin de rester toujours transcendant à toute forme d'être fini.

d'homme, mais d'une manière personnelle, propre à chacun : c'est là pour chaque homme sa vocation singulière, qu'il doit découvrir lui-même et réaliser par le libre exercice de son activité; chaque homme doit vraiment inventer et créer sa manière de ressembler à Dieu selon les exigences générales de sa nature d'homme. Toutes les vocations humaines tendent donc au même terme, mais chacune d'une manière différente et unique. Ainsi c'est une même fin dernière qui les unit dans leur diversité même, et les fait solidaires dans la réalisation de cette manifestation de la perfection divine par le monde créé, à laquelle chaque être existant doit coopérer suivant sa nature, par la réalisation de sa perfection propre. Les vocations humaines sont donc à la fois personnelles et complémentaires; chaque homme a sa fin personnelle, mais ordonnée à s'intégrer, et n'ayant sa pleine valeur, que dans cette grande fresque, synthèse de toutes les fins humaines individuelles, par laquelle l'humanité tout entière doit manifester la perfection divine dans l'ensemble du monde créé.

C'est dans ce sens que Dieu est le fondement dernier de toutes les valeurs humaines, qui ne sont que des participations de lui-même, et par rapport auxquelles il est à la fois immanent et transcendant. Et en plaçant ainsi en Dieu le sommet, et comme le lieu géométrique des valeurs humaines, on n'exile pas celles-ci de l'ordre humain, comme le dit M. G., mais on rend au contraire aux comportements humains, même les plus humbles, le seul fondement de leur valeur humaine et morale, c'est-à-dire leur valeur de moyens pour l'homme de s'accomplir en exprimant en lui la perfection divine. Car c'est en étant pleinement homme, suivant tous les aspects, quels qu'ils soient, de sa nature d'homme, que l'homme doit assurer son assimilation à Dieu et réaliser son plein accomplissement d'homme. C'est tout entier que l'homme peut se retrouver en Dieu, et pas seulement suivant les plus hautes de ses conduites.

Telle est la place de Dieu dans une conception rationnelle de la vie morale qui ne se résigne pas à cet agnosticisme auquel la philosophie moderne, depuis Kant, a si malheureusement cédé. Comme nous l'avons dit, M. G. ne se rallie pas à une telle conception, et c'est ce qui fait que celle qu'il nous propose nous paraît insuffisante, et incapable de rendre compte d'une manière pleinement satisfaisante de la réalité morale telle que la révèle l'expérience. Cependant, c'est seulement en concevant ainsi la vie morale, nous semble-t-il, que peut trouver sa plénitude de sens cette notion, à la fois si juste et si profonde, d'une vocation de chaque homme à la réalisation de valeurs morales personnelles, vocation dont l'accomplissement et la pleine réalisation ont, dit M. G., un caractère eschatologique. Quel peut être, en effet, en dehors de toute vue métaphysique, le fondement d'une telle vocation, orientée vers l'expression d'une plénitude de valeurs humaines, distinctes et mutuellement complémentaires, à réaliser par l'effort com-

mun des hommes ? Elle ne peut être l'effet d'un pur hasard ; ni non plus la résultante d'un déterminisme naturel, qui serait une négation de la liberté. Le seul sens intelligible qu'on puisse lui donner, n'est-ce pas dès lors celui d'un appel, de l'appel d'un Dieu créateur du monde, à la liberté de l'homme, pour coopérer avec lui à réaliser dans ce monde une plénitude de perfection, qui soit une participation de sa perfection divine ? A cette expression de sa perfection divine, que Dieu a voulu réaliser en créant le monde, chaque homme est appelé à coopérer par l'accomplissement de sa destinée personnelle, en union avec les autres hommes. Chaque homme porte donc en lui, dans sa nature concrète, le signe d'une vocation personnelle, qui lui marque sa tâche dans l'œuvre commune des hommes, et qu'il doit découvrir et assumer librement. Ainsi doit se réaliser progressivement cette manifestation eschatologique de la perfection divine, fin dernière du monde créé, dans laquelle chaque homme trouvera l'achèvement de son accomplissement personnel. Non pas sans doute dans la vie présente, où cet accomplissement ne peut que s'ébaucher, mais dans un au-delà, sans lequel la vie humaine ne serait qu'une sinistre plaisanterie, et l'effort moral une pure dérision.

Telle est, dans une conception métaphysique de la vie morale, la signification de la vocation de l'homme et de son accomplissement eschatologique ; c'est seulement dans une telle conception, croyons-nous, que ces notions peuvent prendre leur pleine valeur.

En terminant cette analyse critique de l'ouvrage de M. G., nous tenons à reconnaître encore une fois que, pour graves que soient les réserves que nous avons faites à son sujet, elles ne nous empêchent pas d'en affirmer le très grand intérêt, et l'apport précieux qu'il représente à une solution pleinement satisfaisante du problème moral. Répétons encore une fois que la plupart de ses vues nous semblent parfaitement intégrables dans une conception métaphysique de la vie morale.

Ed. Brisbois, S. I.

RICHARD SIMON, CRITIQUE CATHOLIQUE DU PENTATEUQUE

INTRODUCTION

Si le XVII[e] siècle français a pu être appelé le « Grand siècle » à cause de l'apogée littéraire et politique qu'il représente, il n'est pas moins grand aux points de vue religieux et scientifique. Les études bibliques en particulier ont progressé de façon considérable à cette époque. Héritiers du mouvement de la Renaissance, favorisés par les découvertes de manuscrits (le Pentateuque samaritain par ex.), aiguillonnés par la lutte à soutenir contre les « Réformés » — lutte dont le théâtre était principalement la « Parole de Dieu » —, de nombreux catholiques se sont adonnés alors à des recherches scientifiques ayant la Bible pour objet. L'ouvrage de V. Baroni, *La Contre-Réforme devant la Bible* (Lausanne, 1943), peu suspect en la matière, en fait foi. Parmi ces savants catholiques, Richard Simon occupe une place de choix, non seulement à cause de l'intérêt qu'ont suscité et que suscitent encore ses discussions avec Bossuet, mais surtout en raison de son œuvre elle-même qui l'a fait appeler le « père de la critique biblique ». Comme l'a bien souligné le P. Molien (1), après le P. Auvray (2), un très net changement d'opinion s'est opéré en sa faveur, spécialement chez les catholiques, depuis la fin du XIX[e] siècle. Non seulement les ouvrages portant exclusivement sur R. Simon, comme ceux de Margival et de F. Stummer (3), mais les manuels eux-mêmes (4) le présentent comme un véritable initiateur. De son côté, Renan écrivait déjà en 1865 : « Son analyse du Pentateuque est un chef-d'œuvre. Le principe fondamental de la critique des livres sacrés anonymes... est chez lui parfaitement développé (5). »

---

(1) Art. *Simon (Richard)*, dans *D.T.C.*, t. XIV, col. 2094-2118, spéc. col. 2114 suiv.

(2) *Autour de Richard Simon*, *Oratoriana*, IV, 1934, pp. 198-205, spéc. p. 199.

(3) H. Margival, *Essai sur Richard Simon et la critique biblique du XVII[e] siècle*, Paris, 1900 (d'abord paru en articles dans la *Revue d'Hist. et de Littér. relig.*, 1896-1900) ; F. Stummer, *Die Bedeutung Richard Simons für die Pentatcuchkritik*, Münster-en-Westph., 1912.

(4) Citons seulement Höpfl-Gut, *Introductio Generalis in S.S.*, 5[e] édit., Naples-Rome, 1950, pp. 8 ss. ; Höpfl-Miller-Metzinger, *Introd. Spec. in Vetus Testamentum*, 5[e] édit., Rome, 1946, pp. 35-36 ; il faut comparer ces dernières éditions avec les premières pour voir ce « revirement d'opinion » dont parle le P. Molien.

(5) *Revue des Deux Mondes*, 1[er] nov. 1865 : *L'exégèse biblique et l'esprit français*, pp. 235-245.

Le dernier ouvrage de A. Lods (6) cependant, où l'auteur reprend des idées qu'il avait développées auparavant, veut enlever à R. Simon son titre de père de la critique biblique, pour le conférer à Astruc. Il peut donc sembler utile d'examiner à nouveau ce problème, pour déterminer le plus exactement possible la part de R. Simon dans le progrès de la critique, en particulier quant à la composition du Pentateuque. Pour apprécier du reste l'opinion de A. Lods, il faut tenir compte de la remarque du P. de Vaux (*Revue Biblique,* 1950, p. 446) et se rappeler que l'auteur de l'*Histoire de la littérature hébraïque et juive* a naturellement tendance à favoriser les protestants et à négliger les auteurs catholiques; or, Astruc était né d'un père huguenot, qui n'était passé au catholicisme qu'au moment de la Révocation de l'Edit de Nantes. La solution du problème ne devrait pas être fonction de préjugés personnels, mais il est normal qu'elle varie selon les points de vue auxquels on se place; aussi une appréciation d'ensemble doit-elle être nuancée. Quoi qu'il en soit, et ce sera la conclusion de ce travail, il semble que le mérite propre de Richard Simon ne soit pas seulement d'avoir posé clairement le problème critique — surtout en ce qui concerne la composition du Pentateuque — et de lui avoir apporté une solution intéressante, *mais c'est surtout d'avoir donné à ce problème la réponse d'un critique catholique.* Lorsque A. Lods nous dit que les principes de Simon sont tout proches de ceux de Spinoza (p. 90), on reste surpris et il est permis de se demander s'il a lu attentivement l'Histoire Critique. Richard Simon, en effet, a écrit son ouvrage en partie pour réfuter Spinoza; et si, sur le plan scientifique, il rencontre les mêmes difficultés et se heurte aux mêmes problèmes, il met en avant, pour résoudre ces difficultés, des principes et des solutions diamétralement opposés à ceux du Juif hollandais.

I. LA CRITIQUE DU PENTATEUQUE JUSQU'A R. SIMON

Pour mieux situer et mieux comprendre l'*Histoire Critique du Vieux Testament,* un coup d'œil très rapide sur l'*historique de la question du Pentateuque jusqu'au XVII^e siècle* semble nécessaire.

Dans les dix premiers siècles, la question de l'auteur du *Pentateuque* a pratiquement toujours été résolue dans le sens « mosaïque », ou, plus exactement, elle ne se posait pas. Les quelques hérétiques dont nous parlent Epiphane et saint Jean Damascène, pas plus que les gnostiques auteurs des Homélies clémentines, n'avaient de préoccupation scientifique, lorsqu'ils plaçaient la rédaction de la Torah après Moïse; leur nombre d'ailleurs, pas plus que leur influence, ne parais-

(6) *Histoire de la Littérature hébraïque et juive,* Paris, 1950; voir aussi, de cet auteur : *Jean Astruc et la critique biblique au XVIII^e siècle,* Paris, 1924.

sent avoir été considérables. Un certain nombre de Pères de l'Eglise (tout en ne mettant pas en doute l'origine mosaïque du Pentateuque), trompés par un chapitre du *IV^e livre d'Esdras* (XIV, 18-47) — on sait l'influence de cet apocryphe — en ont admis une nouvelle rédaction, voire même une refonte par Esdras (7). Il ne s'agit là que de données traditionnelles, fort intéressantes du reste, mais qui ne s'appuient pas sur des arguments d'ordre textuel ou littéraire.

Aux X^e et XI^e siècles, des Juifs commencent à alléguer des arguments qui posent le problème d'une façon plus précise : Isaac ben Jasus et Abn Esra par exemple (8). Les catholiques ne s'intéresseront que peu à ces questions. Il s'en faut pourtant qu'ils n'y aient été ramenés qu'à cause des « assertions des premiers propagateurs de la Réforme » comme le veut Touzard (9). *A. Tostat* († 1455) nous dit dans son Commentaire du *Deutéronome* que l'authenticité mosaïque de ce livre est mise en doute. Sa propre position n'est pas toujours très claire, mais il admet, et pour des raisons que l'on peut considérer comme « critiques », la rédaction du ch. 34 par Josué et des additions faites par Esdras (10).

La Renaissance marqua toutefois le véritable éveil de la « critique ». L'intérêt porté à l'antiquité excita la curiosité, et le sens historique se développa de façon considérable. « Réformés » et catholiques s'adonnèrent, et parfois dans le même sens, à des recherches textuelles, littéraires et historiques au sujet de la Bible. Rappelons d'un mot, du côté catholique, les travaux demandés par le Concile de Trente, qui aboutirent à l'établissement de la Vulgate Sixto-Clémentine (1592), et du côté protestant les travaux de L. Cappelle et des deux Buxtorf.

Pour le problème du Pentateuque, *Carlstadt* et *Luther,* ou bien se refusaient à en attribuer la composition à Moïse, ou bien estimaient que le problème était de peu d'importance.

Le premier catholique qui traita la question d'une façon précise fut *A. Maës;* il insista surtout sur les additions ou les remaniements postérieurs à Moïse. L'idée se répandit peu à peu et des solutions similaires — avec des nuances plus ou moins appréciables — furent adoptées par Bonfrère, Tirin, Cornelius a Lapide...

On notera que jusqu'ici, tant chez les catholiques que chez les protestants, on ne parle que d'additions et de retouches; personne ne nie que Moïse ne soit l'auteur de l'œuvre qu'on lui attribue : ceci probablement à cause des témoignages du Nouveau Testament et de la tradition judéo-chrétienne en faveur de l'origine mosaïque de la Torah.

Un pas de plus est fait par *I. de la Peyrère* († 1676), d'après qui

(7) Cfr J. Touzard, *Dict. Apol.,* art. *Moïse et Josué,* col. 696-699.
(8) Cfr Stummer, *op. cit.,* pp. 10-11 et Touzard, *loc. cit.,* col. 699-700.
(9) *Loc. cit.,* col. 700.
(10) Cfr Stummer, *op. cit.,* pp. 11-15.

le Pentateuque, dans son état actuel, a été composé à une date assez récente, mais avec des documents remontant à Moïse, les « annales ». Rappelons que cet auteur se convertira au catholicisme et mourra chez les Oratoriens, deux ans avant la parution de l'*Histoire Critique* de R. Simon ([11]).

Spinoza, enfin, réduisit le nombre des documents proprement mosaïques : le Deutéronome est, croit-il, l'œuvre d'Esdras qui en a fait la conclusion d'une compilation de documents anciens, le tout constituant finalement le Pentateuque : « Ex his itaque omnibus luce meridiana clarius apparet Pentateuchon non a Mose sed ab alio, et qui a Mose multis post saeculis vixit, scriptum fuisse ([12]) ». On aboutissait ainsi à un amenuisement considérable de la part de Moïse dans la rédaction de la Torah. Le Philosophe hollandais, qui n'était pas chrétien et qui considérait la Sainte Ecriture comme un livre ordinaire ([13]), ne s'embarrassait pas des assertions du Nouveau Testament ni de la tradition juive ou chrétienne. Comme l'écrit Stummer (p. 31) : « Hier trat ein Freigeist, ein erklärter Rationalist an das Pentateuchproblem R. Simon ([11]).

La pensée de Spinoza, contre laquelle R. Simon allait se dresser, était celle d'un rationaliste, ne croyant pas à l'inspiration de la Bible; armé d'une science critique assez poussée, il ne se soucie, dans l'examen du problème du Pentateuque, que des données de critique interne, laissant complètement de côté les affirmations traditionnelles, tant juives que chrétiennes. R. Simon s'attaquera au même problème avec les mêmes armes de critique textuelle et littéraire, mais dans la foi à l'inspiration et le respect de la tradition, et il le résoudra d'une manière radicalement opposée. C'est à la lumière de cette lutte contre Spinoza que l'on doit lire l'*Histoire Critique du Vieux Testament.*

L'œuvre se comprendra mieux encore après une esquisse rapide de la vie et de la formation de R. Simon jusqu'à cette publication; cela nous permettra de dégager quelques-unes des influences qui ont pu l'orienter dans ses travaux. Par là s'expliqueront plusieurs caractéristiques de son œuvre.

II. RICHARD SIMON JUSQU'A L'HISTOIRE CRITIQUE

Quelques facteurs de sa formation

Né à Dieppe le 13 mai 1638 d'une famille modeste, R. Simon hérita

(11) Cfr Stummer, *op. cit.*, pp. 40-41.
(12) *Tract. theol. polit.* ed. H. Ginsberg, Leipzig, 1877, p. 102, cité par Stummer, *op. cit.*, p. 33, n. 1.
(13) Cfr *D.T.C.*, art. *Spinoza,* t. XIV, col. 2489-2506, spéc. col. 2501 : la méthode d'interprétation de l'Ecriture.
(14) Cfr Stummer, *op. cit.*, pour un exposé plus détaillé de la pensée de Spinoza, pp. 31-35.

de ses ancêtres normands un « tempérament processif » et « un naturel prudent (15) », que l'on retrouvera tout au long de ses démêlés avec ses adversaires. Son mauvais caractère — comme aussi peut-être son ardeur au travail — s'explique en partie par le complexe d'infériorité qu'il semble avoir ressenti dès son enfance à cause de l'humilité de ses origines. Grâce à des bienfaiteurs étrangers à sa famille, il put faire ses études d'humanités chez les Oratoriens de sa ville natale, puis sa philosophie à Rouen, chez les Jésuites. Entré une première fois à l'Oratoire en 1659, il en sortit assez vite et n'y rentra définitivement qu'en 1662, après avoir suivi en Sorbonne des cours de théologie et d'Écriture sainte et commencé à apprendre par lui-même les langues orientales.

Il séjourna ensuite deux ans à la maison de l'Oratoire de Paris et enseigna la philosophie à Juilly pendant quelques années; il revint définitivement à Paris en 1670. Il put y travailler dans la fameuse bibliothèque dont il avait déjà fait connaissance et dont il avait collationné les manuscrits orientaux en 1665-1666. Cette bibliothèque était à cet égard l'une des plus riches — sinon la plus riche — de France à l'époque. Constituée par le fonds du P. de Harlay de Sancy, la section « orientale » de cette bibliothèque contenait les manuscrits grecs et samaritains qui avaient servi à l'édition de la Polyglotte de Paris. On sait que l'édition de cette Polyglotte avait été dirigée par le P. Morin (1591-1659), une autre gloire de l'Oratoire de France dans le domaine de l'exégèse.

A Paris, R. Simon publia d'abord divers écrits ayant rapport aux Eglises orientales ou aux Juifs persécutés; *en 1678* parut l'*Histoire Critique du Vieux Testament,* « le principal de ses ouvrages ainsi que celui qui lui a acquis une plus grande réputation et qui a fait le plus de bruit (16). » La plupart des critiques s'accordent à faire de ce livre son chef-d'œuvre et à exalter les mérites particuliers de l'auteur; ils soulignent le fait que Simon fut un autodidacte : « L'Histoire critique... a toujours frappé les meilleurs juges par le mérite singulier d'être une œuvre sans précédent (17) »; ses biographes insistent sur son indépendance à l'égard de ses maîtres : « Jamais peut-être élève n'est resté plus indépendant de ses maîtres et ne s'est trouvé en opposition plus marquée avec l'enseignement officiel (18). » Mais, s'il est vrai que Richard Simon a toujours été un penseur très personnel, il n'en avait pas moins subi diverses influences qui expliquent certaines de ses tendances ou de ses idées.

Ayant constamment vécu dans des milieux intellectuels, il y trouva toujours soit des livres soit des personnes qui l'orientèrent vers des étu-

(15) Margival, *op. cit.*, p. 8.
(16) Batterel, *Mémoires domestiques,* t. IV, Paris, 1907, p. 247.
(17) Margival, *op. cit.*, p. 7; cfr Stummer, *op. cit.*, p. 2.
(18) *D.T.C.*, art. *Simon,* t. XIV, col. 2095.

des bibliques approfondies. Au Collège de Caen, il montre un goût prononcé pour l'étude du grec qui venait d'être encouragée par le P. Bourgoing, Supérieur de l'Oratoire (19). Dans le domaine biblique proprement dit, — mise à part l'influence d'écrits spécialisés comme ceux de L. Cappelle qu'il cite toujours avec éloge —, R. Simon semble dépendre de deux traditions, de deux écoles parallèles : celle de la *Compagnie de Jésus* (et spécialement de Maldonat) et celle de l'*Oratoire* lui-même. Notre Oratorien a toujours admiré les *Jésuites*, qui a cette époque brillaient par leur science biblique (20) ; il eut un moment l'idée d'entrer dans la Compagnie. Son admiration se portait spécialement sur Petau (1583-1652) et surtout sur Maldonat (1531-1583), de près d'un siècle son aîné. Pour Simon, *Maldonat* est un des meilleurs exégètes; il s'inspirera toujours, sinon de sa douceur, au moins de son ardeur au travail et de sa précision scientifique. E. Amann caractérise comme suit le grand théologien espagnol :

> Rompant avec les vieux errements : commentaire de Pierre Lombard, dialectique désuète, argumentation syllogistique sur des pointes d'aiguille, le jeune maître traçait un plan nouveau de la théologie, précisant les devoirs que lui imposaient, en face de l'hérésie protestante, des besoins ignorés jusque-là, disant les méthodes qui lui assureraient le succès. Sans repousser l'usage discret de la dialectique, il montrait comment la théologie positive étudiée dans ses sources, l'Ecriture et les Pères, était seule capable de répondre aux difficultés que soulevait, dans tous les domaines des connaissances religieuses, l'incroyable curiosité des contemporains... (21).

Maldonat estimait qu'on ne pouvait pas devenir théologien sans connaître les langues anciennes : comme l'écrit son historien :

> Convaincu... que la parole de Dieu est le fondement de la théologie, il en faisait... une étude continuelle; ou plutôt, il rapportait toutes ses études à celle de l'Ecriture sainte : afin de l'étudier dans ses sources, il s'était rendu familières toutes les langues orientales : le grec, l'hébreu, le syriaque, le chaldaïque et l'arabe... (22).

Dans son discours d'ouverture du cours de théologie au collège de Clermont en octobre 1565, il rappelait les exigences de la théologie :

> aucune [science] ne demande une plus grande connaissance des langues et de l'antiquité ...que celle où l'on n'apporte presque d'autres preuves que l'autorité de l'Ecriture, les témoignages des saints Pères, dont l'intelligence dépend souvent de la connaissance d'une syllabe ou d'un accent... (23).

A ceux qui veulent être des bons théologiens, il demande de faire

---

(19) Cfr A. Quesnot, recension de l'ouvrage de Margival dans *Revue Biblique*, 1901, pp. 460 ss.

(20) Cfr *Dict. de la Bible*, t. III : travaux des *Jésuites* sur les saintes Ecritures (col. 1403-1421) : art. par le P. *Durand*.

(21) *D.T.C.*, art. *Maldonat*, t. IX, col. 1773.

(22) J. M. Prat, *Maldonat et l'Université de Paris au XVI^e siècle*, Paris, 1856, p. 421.

(23) *Ibid.*, p. 180.

chaque jour une heure de lecture de l'Ancien Testament et une heure de lecture du Nouveau Testament ([24]). Tout cela explique l'admiration qu'a toujours nourrie R. Simon à son égard. Il possédait plusieurs manuscrits de ses cours et voulait en publier quelques inédits. Dans sa Bibliothèque Critique ([25]), il donne un résumé de son traité *de Trinitate* et termine son analyse par les paroles suivantes : « J'aurais pu m'étendre plus au long sur ces disputes de Maldonat; mais je crois en avoir rapporté assez pour vous les faire connaître. Vous m'avouerez sans doute que ce Jésuite, qui a rendu de si grands services à la religion, et principalement à la France contre les calvinistes, était un très grand homme, et qu'il méritait d'être mieux traité par vos confrères qu'il ne l'a été. » Même son de cloche dans ses lettres ([26]). Ailleurs, il le défendra contre l'accusation d'être antitrinitaire ([27]). Enfin, il loue « l'anti-augustinisme » de Maldonat : « Ce docte Jésuite semble avoir pris plaisir non seulement à combattre les sentiments de saint Augustin, mais aussi à attaquer de dessein formé les explications que ce Père a données à plusieurs passages de l'Ecriture... ([28]). » Ce texte est suggestif quand on se rappelle que Simon a toujours eu tendance à combattre l'augustinisme des théologiens de son temps et spécialement de Bossuet.

Si notre Oratorien admire les Jésuites et surtout Maldonat, s'il a été influencé par les ouvrages de ce dernier et par son esprit scientifique, il est en même temps dans la ligne de la grande tradition exégétique de l'*Oratoire de France*. Le cardinal de Bérulle a toujours eu un culte pour la sainte Ecriture ([29]). Il a voulu que ses disciples s'adonnent à l'étude de la Bible : « l'étude de l'Ecriture Sainte passait avant toutes les autres » écrit l'historien des origines de l'Oratoire ([30]). L'article du *Dictionnaire de la Bible* consacré aux « Travaux des Oratoriens sur les Saintes Ecritures » (vol. IV, col. 1850-1853) marque éloquemment les résultats de cette impulsion donnée dans l'Oratoire aux recherches bibliques. C'est sur l'initiative de Bérulle lui-même, en 1626, que le P. Morin inséra dans la Polyglotte de Paris le Pentateuque samaritain et la version samaritaine, récemment rapportés d'Orient par M. Harlay de Sancy, qui devait ensuite entrer lui-même à l'Oratoire. Bérulle interviendra lui-même auprès du nonce

---

(24) *De ratione studendi Theologiae, in Opera varia theologica, ad calcem : Epistulae et Orationes,* Paris, 1677, pp. 26-27.

(25) Amsterdam, 1708, t. I, pp. 56-89, voir p. 87.

(26) *Lettres choisies,* Amsterdam, 1730, t. I, p. 184.

(27) *Bibl. crit.,* t. I, pp. 378-448.

(28) *Bibl. crit.,* t. IV, pp. 73-74.

(29) Cfr M. Houssaye, *Le Père de Bérulle et l'Oratoire de Jésus,* Paris, 1873, p. 154.

(30) M. Houssaye, *Le Cardinal de Bérulle et le Cardinal de Richelieu,* Paris, 1875, ch. IX : les Etudes à l'Oratoire, p. 392. Le P. Auvray fait remarquer (*Oratoriana, loc. cit.,* p. 199) que R. Simon doit à l'Oratoire sa vocation de critique.

Bagni et du cardinal Mellini pour faciliter la publication de cette fameuse Polyglotte.

Tout naturellement, Richard Simon continuera la tradition scientifique de ses prédécesseurs. Installé à la maison de la Rue Saint-Honoré, il a en mains tous les manuscrits dont s'est servi le P. Morin; celui-ci était mort en 1639, l'année même où Simon entrait pour la première fois à l'Oratoire. Sans aucun doute le souvenir de ce grand exégète et orientaliste était encore vivant dans la maison lorsque le jeune oratorien y fit son premier séjour en 1665 et 1666 et qu'il y dressa la liste des manuscrits orientaux de la Bibliothèque. Il dut alors concevoir l'ambition de marcher sur les traces de son prédécesseur et même de dépasser ses travaux. Souvent il parle de lui; s'il le critique, il reconnaît néanmoins sa valeur (31). Il fera imprimer à Londres, en 1682, sous le titre « Antiquitates Ecclesiae Orientalis... » 84 lettres du P. Morin adressées à plusieurs savants contemporains sur divers points d'antiquité ecclésiastique. R. Simon a également connu et étudié la « Critica Sacra » de L. Cappelle, éditée grâce à l'appui des PP. Morin et Mersenne. Il semble lui avoir emprunté beaucoup de « matériel », mais peu d'idées; on peut dire la même chose au sujet d'I. de la Peyrère qu'il a connu avant sa mort.

Le jugement que porte Margival (*op. cit.*, p. 13) : « R. Simon doit infiniment peu au P. Morin et aux autres hébraïsants catholiques » de son époque est pour le moins surprenant. Bien sûr, il ne s'agit pas toujours d'une influence directe ni d'une dépendance d'opinions, mais, étant données les circonstances rappelées plus haut, on ne peut pas dire que R. Simon soit un « indépendant et un autodidacte », au sens absolu de ces mots, dans le domaine exégétique.

Dans son ouvrage « Bossuet et la Bible » (32) le P. de la Broise cite la devise de Richard Simon :

« Alterius ne sit qui suus esse potest »,

devise qui rappelle ce que l'Oratorien écrivait dans la préface à l'Histoire critique : « Je puis assurer que je n'ai copié aucun des auteurs qui ont écrit avant moi sur une partie de cette matière ». Si toute son œuvre témoigne d'une vigueur et d'une originalité de pensée qui illustrent sa devise un peu prétentieuse, les faits cités et les témoignages fournis par le critique lui-même nous empêchent de voir en lui un « isolé », n'ayant subi aucune influence et pouvant dire de son œuvre que c'était un enfant sans mère, selon l'expression de Montesquieu pour ses propres écrits, expression appliquée à Simon par Margival (p. 7).

---

(31) *Histoire Critique du Vieux Testament*, Amsterdam, 1685, passim et spéc. pp. 464-470.

(32) R. de la Broise, *Bossuet et la Bible*, Paris, 1891, p. 344, n. 3.

III. LA COMPOSITION DU PENTATEUQUE D'APRES L'HISTOIRE CRITIQUE (33)

L'analyse et l'étude d'un ouvrage comme l'*Histoire Critique du Vieux Testament* demanderaient un exposé développé; nous nous attacherons à une seule question : celle de la composition du Pentateuque. Indiquons d'abord le but poursuivi par l'auteur. Dans le premier chapitre du livre I : « Dessein de tout l'ouvrage... », R. Simon dit lui-même ce qu'il a entendu faire :

> Je suis persuadé qu'on ne peut lire la Bible avec fruit si l'on n'est auparavant instruit de ce qui regarde la critique du texte... Comme cette étude est aujourd'hui négligée, et qu'il y a peu de personnes qui s'y appliquent avec soin, à cause des grandes difficultés qui s'y rencontrent, j'ai cru être utile au Public, en lui donnant une Histoire Critique du Texte de la Bible depuis Moïse jusqu'à notre temps, et des Versions principales qui en ont été faites, tant par les Juifs que par les Chrétiens. A quoi j'ai ajouté le projet d'une nouvelle Traduction de la Bible, après avoir marqué les défauts de la plupart de celles qui ont été faites jusqu'à présent. Enfin, j'ai fini cet Ouvrage par une Critique des meilleurs Commentaires sur l'Ecriture Sainte... (p. 2).

Tel est donc le plan de l'ouvrage; à son sujet trois remarques s'imposent :

1° Lorsque R. Simon parle de critique « *du texte* », il n'entend pas seulement la critique textuelle au sens restreint où nous la comprenons maintenant; il y inclut aussi la critique littéraire et il appelle cet ensemble « l'histoire du texte » : elle comprend donc l'étude de la composition, des diverses rédactions ou compilations et celle du texte lui-même, matériellement considéré.

2° La critique de Simon est une critique *constructive* : les deux premiers livres semblent bien être orientés vers le troisième qui couronne l'œuvre : c'est dans ce 3e livre qu'il traite d'un projet de nouvelle version de l'Ecriture sainte. La critique, tant textuelle que littéraire, n'a pas pour but de détruire des opinions reçues, mais d'édifier, de permettre une meilleure compréhension du texte sacré, et tout d'abord, d'établir ce texte et de le rendre abordable par une traduction plus conforme à l'original. Lisons plutôt ce que dit notre auteur (p. 15) :

> Comme il serait dangereux d'exposer le mal, si on n'y apportait en même temps le remède nécessaire, après avoir rapporté les bonnes et les mauvaises qualités de la plupart des versions de la Bible, j'ai marqué au commencement de mon troisième Livre la méthode qu'on doit tenir pour faire une traduction de l'Ecriture plus exacte que celles qu'on a eues jusqu'ici.

3° Si l'on veut savoir ce sur quoi R. Simon veut surtout insister, sans doute parce qu'il y voit la partie la plus personnelle de son

(33) Toutes les références renvoient à l'édition d'Amsterdam de 1685.

œuvre, il faut lire la « *Préface de l'auteur* ». Lorsqu'on a fini tout le livre et que, l'esprit un peu fatigué de l'accumulation des réflexions et des idées, on désire faire un tri et dégager les lignes directrices de l'ouvrage, il suffit de relire ces quelques pages de la Préface. Or, il y traite surtout la question de la composition des livres, il y expose sa théorie des « *écrivains publics* » : c'était donc là pour lui la partie la plus caractéristique de son œuvre.

La pensée de R. Simon sur la composition du *Pentateuque* est développée tout au long dans les huit premiers chapitres du livre I de l'*Histoire critique* ; les redites y étant fréquentes, une analyse détaillée de chacun de ces chapitres serait fastidieuse : il sera préférable de grouper les idées de l'auteur sous deux ou trois titres et de les illustrer par quelques citations.

1° *Le Pentateuque dans sa forme actuelle n'a pu être rédigé entièrement par Moïse.*

Le problème s'est posé à Richard Simon à cause des anachronismes, des répétitions, du manque d'ordre et enfin de la diversité de style que l'on remarque dans le *Pentateuque*. Il en conclut que Moïse ne peut être l'auteur de ces livres tels que nous les possédons maintenant. Les exégètes antérieurs avaient déjà souligné les *anachronismes* : Simon, après eux, cite les textes difficiles de *Gen.*, XII, 3 (les Cananéens étaient alors dans le pays), *Gen.*, XXXVI, 31 (voici les rois qui ont régné dans l'Idumée avant que les Israélites eussent des rois) et de *Deut.*, XXXIV. Il passe alors au chapitre des répétitions :

> Outre ces manières de parler et plusieurs autres semblables, dont Moïse n'a pu être l'auteur, il y a une infinité de redites d'une même chose dans le Pentateuque, qui ne sont point apparemment de Moïse, mais plutôt de ceux qui ont fait le Recueil des livres sacrés, et qui ont joint ensemble plusieurs leçons ou explications des mêmes mots, ne jugeant pas à propos d'ôter de leurs exemplaires ce qui éclaircissait le texte. Nous pouvons mettre au nombre de ces redites ou répétitions, la description du Déluge de la manière qu'elle est au chapitre VII de la Genèse, depuis le verset 17 jusqu'au verset 24... (p. 33).

Suit alors une étude fouillée du récit du déluge, qu'il conclut ainsi :

> Il y a bien de l'apparence que, si un seul auteur avait composé cet ouvrage, il se serait expliqué en bien moins de paroles, principalement dans une histoire... (id.).

D'autres exemples sont aussi apportés, que l'auteur tire des livres de l'*Exode* et du *Lévitique*. Mais pour préciser sa pensée et prévenir toute équivoque, il a bien soin d'ajouter que ces répétitions et ces redites sont essentiellement différentes de ce que nous appelons « parallélisme » :

> On doit néanmoins prendre garde que nous ne parlons point ici de certaines répétitions, qui ont aussi bien leur grâce dans les livres de Moïse que dans les

Poèmes d'Homère. comme dans l'histoire de l'arche, où Noé répète une bonne partie de ce que Dieu lui avait ordonné. Cette dernière répétition vient de l'auteur, et elle a été mise pour montrer l'exécution fidèle du commandement. (p. 34).

et plus loin :

Il peut se faire néanmoins qu'une bonne partie de ces répétitions soient du génie de la langue hébraïque, qui est une langue très simple, et qui répète d'ordinaire les mêmes choses sous différents termes. C'est ce qui paraît presque dans tous les livres de l'Ecriture, et que nous voyons même dans les Ordonnances de nos Rois et dans le style de la Chancellerie de Rome, aussi bien que dans le style du Palais pour les affaires civiles, où l'on entasse plusieurs mots les uns sur les autres, qui ne signifient que la même chose (p. 35).

Le *style* lui-même, qui est si différent dans les diverses parties du *Pentateuque*, est pour R. Simon un argument en faveur de son opinion, mais ici encore, en bon Normand, il se montre très prudent et très nuancé :

La diversité de style qui se rencontre dans les livres de Moïse semble aussi être une preuve pour montrer qu'un même écrivain n'en est pas l'auteur; l'on y voit tantôt un style fort coupé et tantôt fort étendu, bien que la diversité de la matière ne le demande pas. Il faut néanmoins avouer que les Hébreux ne parlent souvent qu'à demi-mot et qu'ils ne font quelquefois qu'entamer une matière sans l'achever; qu'ils ne sont pas même exacts dans l'arrangement de leurs paroles. Les Epîtres de saint Paul fournissent des exemples de toutes ces différences de style. Il serait néanmoins malaisé de justifier toujours les livres de Moïse et le reste de la Bible où cela se rencontre, sans avoir recours à ceux qui ont retouché les exemplaires hébreux et aux copistes qui par leur négligence ont omis des mots et même des périodes entières (p. 39).

Enfin les *désordres* eux-mêmes sont relevés, spécialement dans les premiers chapitres de la Genèse, exemples caractéristiques qu'il fait suivre de plusieurs autres (p. 36) ; enfin, pour la solution de toutes ces difficultés, il énonce quelques principes très sages :

Il ne faut jamais combattre l'expérience, principalement quand elle est appuyée sur de bonnes autorités...

Il faut prendre garde à ne donner pas des solutions ridicules et éloignées du bon sens à ces sortes de difficultés quand elles se présentent, bien qu'il soit à propos de tenter tous les moyens possibles pour les expliquer... (p. 37).

2° Moïse est à l'origine des Lois, mais ses « écrivains publics » ont rédigé les parties historiques du Pentateuque.

Pour rendre compte de ces difficultés, qu'il a bien vues et qu'il expose clairement, R. Simon va proposer son explication des scribes ou écrivains publics. Il en appelle à l'histoire comparée pour appuyer la possibilité de son opinion :

On remarquera que dans les Etats bien réglés, principalement dans l'Orient, il y a toujours eu de certaines personnes qui ont pris le soin de mettre par écrit les affaires les plus importantes de la République, et d'en conserver les Actes

dans des archives destinées à cet usage. Nous apprenons des livres d'Esther, d'Esdras, de Josèphe et de Diodore de Sicile que cette coutume s'observait autrefois dans la Perse. Les Egyptiens, parmi lesquels Moïse avait été élevé, avaient des prêtres auxquels ils donnaient le nom de Scribes ou écrivains des choses sacrées, parce qu'en effet leur principale occupation était de mettre par écrit ce qui regarde l'Etat et la Religion, et de le publier lorsqu'il était nécessaire... Il y a de l'apparence que Moïse, qui avait été élevé, comme nous avons dit, à la cour d'Egypte, et en qui se rencontraient toutes les qualités d'un parfait législateur, établit dès les premiers commencements de la République cette sorte de Scribes, que nous pouvons appeler écrivains publics ou divins... (pp. 15-16).

Moïse, en qualité de Législateur, a écrit tout ce qui appartenait aux Ordonnances, et il aura laissé aux Scribes ou Prophètes le soin de recueillir les Actes de ce qui se passait de plus important, afin de le conserver pour la postérité... La manière dont l'histoire qui est contenue dans le Pentateuque est composée semble insinuer cette vérité, parce que la plupart des faits y sont rapportés d'une façon à faire croire qu'une autre personne que Moïse a mis par ordre ces Annales... (pp. 17-18).

Pour prévenir l'objection tirée de l'Ancien Testament où il est dit que Moïse lui-même écrivit la « *loi* » (*Ex.*, XXIV, 12; *Deut.*, XXVII, 2-3), passages que l'on comprenait habituellement de toute la « Torah », R. Simon reprend ces textes et les explique; il prouve que cette « loi », dans les versets en question, ne représente pas l'ensemble du *Pentateuque*, mais seulement les parties législatives ou bien les douze malédictions de *Deut.*, XXVII : « c'est pourquoi, conclut-il, on doit limiter ce mot de Loi selon les circonstances et les lieux où il se rencontre » (p. 43). Il ajoute d'ailleurs plus loin :

Il est bien vrai que Dieu commande quelquefois à Moïse d'écrire de certains faits dont il est parlé dans la Loi : mais cela ne regarde pour l'ordinaire que les Commandements et Ordonnances ou quelque autre chose semblable. A l'égard de ce qui se passait tous les jours en sa présence, il n'était pas besoin que Dieu le lui dictât. Il avait sous lui des personnes qui mettaient par écrit les actions les plus considérables et qui avaient soin d'en conserver les actes pour la postérité. Il n'y a qu'à jeter les yeux sur la méthode dont le Pentateuque est composé pour être persuadé de cette vérité et pour voir qu'un autre que Moïse a recueilli les faits historiques. Les Lois que Dieu lui prescrivit d'écrire y sont distinguées du corps de l'Histoire (p. 46).

En ce qui concerne enfin les *faits antérieurs à Moïse* : création de l'homme, histoire des Patriarches, Richard Simon pense que Moïse a pu se servir de sources écrites ou orales préexistantes :

On ne peut néanmoins appliquer aux livres de la Genèse ce que nous venons de rapporter touchant la manière dont nous croyons qu'on enregistrait les Actes publics du temps de Moïse. Ces Livres contiennent la création du monde et une infinité de faits qui sont arrivés plusieurs siècles avant lui : et il n'est point marqué dans toute la Genèse que Dieu ait dicté à Moïse ce qui y est rapporté : il n'y est point aussi dit qu'il l'ait écrit par un esprit de prophétie. Mais toutes ces histoires et généalogies sont rapportées simplement, comme si Moïse les avait prises de quelques livres authentiques ou qu'il y en eût une tradition constante (pp. 46-47).

3° *Le Pentateuque a subi, au cours de son histoire, des modifications, des abréviations, etc., dues aux écrivains publics, inspirés, des siècles postérieurs à Moïse. Les désordres sont dus en partie aux déplacements accidentels des feuilles ou des « petits rouleaux ».*

Ayant — le premier — posé le principe que les écrivains publics sont inspirés par Dieu, R. Simon ne voit aucune difficulté à admettre des remaniements du *Pentateuque* opérés par les scribes qui ont suivi l'époque de Moïse : ces écrivains jouissaient, sous l'action divine, d'une certaine liberté :

On remarquera donc que ces Prophètes ou Ecrivains publics n'étaient pas seulement chargés de recueillir les Actes de ce qui arrivait de leur temps, et de les mettre dans les Archives; mais ils donnaient quelquefois une nouvelle forme aux Actes qui avaient été recueillis par leurs prédécesseurs, en y ajoutant ou diminuant, selon qu'ils le jugeaient à propos...

Cela étant supposé comme une vérité constante, on est, ce me semble, obligé d'avoir recours à ces Ecrivains publics dont nous avons parlé, pour rendre authentiques les Livres sacrés, nonobstant les changements et additions qui s'y trouvent. Ils avaient la liberté en recueillant les Actes qui étaient dans les archives, d'y ajouter, diminuer et changer, selon qu'ils le jugeaient à propos... (pp. 3-4).

A cause même de cette liberté :

Il serait dangereux de vouloir corriger un Livre de l'Ecriture par un autre, quand ils ne conviennent pas tout à fait entre eux; parce que chaque Prophète en faisant son recueil a eu ses raisons particulières de changer, d'ajouter ou de diminuer selon les temps et les occasions (p. 19).

Plus loin il parle encore de :

la liberté qu'ont prise ceux qui ont fait le Recueil des Mémoires et qui en ont composé un corps d'Ecriture pour le donner au Public, en les accommodant à leur temps et à leur dessein; ce qui arrive d'ordinaire à ceux qui abrègent les Livres des autres... (p. 24).

On peut ainsi comprendre le rôle que certains Pères attribuent à Esdras :

Soit qu'Esdras ait refait de nouveau les Livres sacrés, comme quelques-uns d'eux l'assurent, ou qu'il n'ait fait autre chose que recueillir les anciens mémoires, en y ajoutant, y diminuant et changeant ce qu'il croyait être nécessaire, comme les autres disent avec plus de probabilité, il sera toujours vrai qu'Esdras n'a pu composer ce corps d'Ecriture avec ces changements qu'en qualité de Prophète ou Ecrivain public (p. 4).

Enfin des changements accidentels ou des inversions injustifiées s'expliquent selon R. Simon par sa théorie des « *petits rouleaux* » :

Outre ces changements que nous venons d'expliquer et qu'on peut attribuer à ceux qui ont fait avec autorité le recueil de la Bible, nous en avons mis plusieurs autres qu'on doit nécessairement rejeter sur les injures des temps et sur la négligence des Copistes. Comme les exemplaires hébreux étaient autrefois écrits sur de petits rouleaux ou feuilles qu'on mettait les unes sur les

autres, et dont chacun faisait un volume, il est arrivé que l'ordre de ces rouleaux étant changé par hasard, l'ordre des choses a été aussi transposé (p. 5).

Voilà donc, largement esquissées, les grandes lignes de l'hypothèse simonienne sur la composition du *Pentateuque*. On a pu noter qu'il s'agit d'un système *constructif*, où la partie positive tient une très grande place. Certains auteurs ne semblent pas l'avoir vu : d'après Margival (p. 118), repris par Molien dans son article du *Dictionnaire de Théologie Catholique* (col. 2098) [d'ailleurs sans guillemets], le livre I contient en réalité « deux parties bien distinctes. C'est d'abord, en effet, une critique du dogmatisme en matière d'exégèse et c'est, en outre, un essai de reconstruction de l'histoire littéraire du peuple juif ». Il est permis de ne pas être de cet avis et de préférer l'ordre inverse : l'Histoire critique (et spécialement le livre I) est essentiellement un essai de reconstruction de l'histoire littéraire du peuple juif, où R. Simon laisse voir ses idées critiques. Comme il est persuadé que l'« on ne peut lire la Bible avec fruit si l'on n'est auparavant instruit de ce qui regarde la critique du texte » (p. 2), et que, d'autre part, il ne veut jamais combattre « l'expérience » (p. 37), il expose loyalement les difficultés qu'il y a à attribuer *tout* le *Pentateuque* à Moïse. Mais, loin de s'en tenir à une critique négative, il propose une hypothèse qui puisse rendre compte à la fois des données du texte — altérations, répétitions, désordres, obscurités —, de la réalité de l'inspiration et enfin de la tradition concernant le rôle de Moïse dans la rédaction de la Torah. C'est une hypothèse, un système, il le sait bien lui-même et il écrit dans sa Réponse aux *Sentiments de quelques théologiens de Hollande*... (texte cité par Margival, p. 229) : « On fait des systèmes en histoire comme en philosophie. Tout système qui est basé sur de bons principes est vrai en quelque matière que ce soit. »

D'autres auteurs ne soulignent pas assez, semble-t-il, l'originalité de R. Simon : c'est le cas, semble-t-il, du Manuel de Höpfl ([34]), qui donne par ailleurs un résumé parfait du système de notre Oratorien : ce résumé mérite d'être cité :

Propter varios errores in temporis ratione admissos (anachronismi) ob narrationes repetitas et saepe absque ullo ordine digestas, denique ob magnam diversitatem stili affirmat compositionem Pent. per Moysen esse impossibilem. Ipse distinguit in Pent. leges, quae certe Moysen habent auctorem, et historiam. Historiam praemosaicam Moyses sive ex traditione orali sive ex documentis scriptis collegit (Gen.); historia vero contemporanea a publicis scribis iubente Moyse in annalibus sive diariis publicis (talis liber seu diarium erat e.g. liber bellorum Jahve, Num. XXI, 14) congesta fuit, indeque excerpta habes in Ex-Dt. Tota materia tamen decursu saeculorum non unam subiit retractationem, mutationes necnon mutilationes. Pent. ipse in forma quae nunc exstat compilatus est ab Esdra.

(34) *Introductio Specialis in Vetus Testamentum*, 5e éd., Rome, 1946, pp. 35-36. Les premières éditions de cet ouvrage ne donnaient qu'un résumé incomplet, bien différent de celui-ci.

Deux remarques s'imposent pour préciser ces lignes :

1° *Simon insiste assez peu sur Esdras* (cfr *Hist. crit.*, p. 21) ; de toute façon, il le considère comme inspiré et se réfère toujours, lorsqu'il parle de lui, à l'opinion des Pères de l'Eglise qui étaient eux-mêmes de cette opinion.

2° Il faut souligner que pour R. Simon, *ces « écrivains publics » sont inspirés* ; il les appelle souvent « *prophètes* » ; inspirés par Dieu sont aussi ceux qui ont résumé ou retouché les Livres saints. C'est là l'originalité même de l'hypothèse simonienne, ce qui l'oppose fondamentalement à Spinoza contre qui il écrit ; celui-ci, partisan du déterminisme historique, ignorait pratiquement toute action divine. Les autres prédécesseurs de Simon ne s'étaient pas posé le problème. Certain théologien de Paris, qu'il cite, avait, pour résoudre les difficultés, restreint l'inspiration aux parties de la Bible concernant la foi. Une telle opinion paraît dangereuse et fausse à notre auteur ; il ne trouve au contraire aucune difficulté à résoudre les mêmes problèmes grâce à ses « écrivains publics » ; voici ce qu'il écrit dans sa Préface :

> Ce théologien a prétendu que les écrivains des livres sacrés n'avaient été véritablement inspirés de Dieu que dans ce qui appartenait à la créance ou qui y avait quelque rapport ou liaison nécessaire ; qu'à l'égard des autres choses qui sont contenues dans ces mêmes livres, on n'y devait point reconnaître une inspiration de Dieu plus particulière que dans tous les autres ouvrages qui ont été composés par des personnes de piété. Mais outre que ce sentiment peut avoir de dangereuses suites, il est entièrement opposé à la doctrine du Nouveau Testament qui ne reconnaît rien que de prophétique et de véritablement inspiré dans toute l'Ecriture. C'est pourquoi j'ai cru que je devais établir des principes qui attribuassent à des Prophètes ou à des personnes dirigées par l'Esprit de Dieu tout ce qui était renfermé dans les Livres sacrés, même jusqu'aux changements, à la réserve seulement de ceux qui y étaient arrivés par la longueur des temps et par la négligence des copistes. »

R. Simon distinguait ainsi nettement inspiration et authenticité. Fidélité aux faits, respect de l'inspiration ; enfin, R. Simon veut sauver la donnée traditionnelle attribuant le *Pentateuque* à Moïse :

> Ce même principe touchant les Ecrivains publics ou prophètes qui recueillaient les Actes de ce qui se passait de plus important dans la République des Hébreux, servira à rendre raison de plusieurs expressions qui se trouvent dans les Livres de Moïse et qui semblent en même temps supposer qu'il n'en soit pas l'auteur. Les scribes ou écrivains publics qui étaient de son temps et qui ont décrit ces anciens Actes, ont parlé de Moïse en troisième personne, t ont employé plusieurs autres expressions semblables qui peuvent, à la vérité, n'être pas de Moïse, mais qui n'en ont pas pour cela moins d'autorité, parce qu'elles ne peuvent être attribuées qu'à des personnes auxquelles Moïse avait ordonné de mettre par écrit les actions les plus importantes de son temps (Préface).

et comme :

> il n'y a rien de plus ordinaire dans l'Ecriture que d'attribuer à une personne ce qu'elle ordonne à une autre de faire, principalement quand la chose se fait en son nom... (p. 18),

L'hypothèse simonnienne permettait de conserver la donnée traditionnelle, directement pour les lois, et au moins indirectement pour les parties historiques, à l'exception toutefois des changements apportés par les scribes postérieurs.

IV. APRES L'HISTOIRE CRITIQUE

Influence de R. Simon. Jugement sur sa pensée. Conclusion

L'objet de ce travail a été de présenter la pensée de R. Simon sur la composition du *Pentateuque*; nous n'avons pas à nous attarder longuement sur les réactions des contemporains. On connaît le sort des premiers exemplaires de l'ouvrage : ils furent mis immédiatement au pilon, peut-être sous l'influence et à l'instigation des Jansénistes ([35]). R. Simon fut exclu de l'Oratoire le 21 mai 1678. Le 1er décembre 1682, sont livre fut mis à l'Index.

On n'ignore pas l'échange de publications et de lettres avec les protestants occasionné par l'Histoire critique : près d'une quinzaine d'écrits, la plupart de valeur, constituent le dossier de cette polémique (cfr *Dictionnaire de Théologie Catholique,* art. *R. Simon,* col. 2101-2103). Tout cela n'arrêta pas le travail de Simon; il produisit encore de nombreux ouvrages; en 1689 : l'*Histoire critique du texte du Nouveau Testament*; en 1690 : l'*Histoire des Versions du Nouveau Testament.* Sa vie se continua au milieu de difficultés de toutes sortes, à l'origine desquelles son mauvais caractère fut bien pour quelque chose.

Ses idées sur la composition du Pentateuque ont-elles eu une influence sur les « exégètes » qui le suivront ? Bien qu'il n'ait pas eu de « disciples » ni d'imitateurs immédiats, ses idées ont certainement influencé Astruc et peut-être Eichhorn. Tous deux le citent volontiers, souvent sans doute pour le critiquer, mais Astruc surtout semble bien lui avoir emprunté de nombreux éléments de solution. Si ce dernier exégète a eu le mérite de pousser plus avant les recherches critiques sur le Pentateuque, et de découvrir l'argument tiré de la différence des noms divins dans les récits de la *Genèse,* il a toujours considéré Moïse comme l'unique auteur de tout le *Pentateuque* ([36]).

Que penser des solutions proposées par R. Simon ? Déjà dans le *Dictionnaire apologétique* (t. I, art. *Critique biblique,* col. 165), le P. Durand écrivait : « Si, à plus de 200 ans de distance, on compare la position prise par R. S. dans la question du *Pentateuque* avec la récente réponse de la Comm. Bibl., on constate qu'elle se trouve satisfaire aux exigences du décret du 27 juin 1906. » Même opinion sous la plume

(35) Cfr E. Mac Queen Gray, *Old Testament Criticism,* Londres, 1923, pp. 103 ss.

(36) Cfr Margival, *op. cit.,* pp. 327 ss. et Stummer, *op. cit.,* pp. 106 ss.

du P. Höpfl dans son article « Critique biblique » du *Dictionnaire de la Bible,* Supplément (II, col. 228). La lettre de la Commission Biblique au Card. Suhard ne semble pas laisser de doute non plus à ce sujet. Le revirement d'opinion très net qui s'est, depuis un demi-siècle, opéré chez les catholiques en faveur de Richard Simon est significatif et semble bien justifié. Malgré des vues un peu hasardées et des faiblesses, son œuvre est saine et marque un pas en avant dans le domaine de la science biblique. Il importe de se rappeler deux choses : 1° Il a écrit ce livre en partie pour réfuter Spinoza et son rationalisme, et tout son ouvrage témoigne de sa foi et de sa soumission à l'Eglise. 2° Il y attaque sans cesse le principe protestant d'après lequel la Bible seule contient toute la Révélation; il insiste beaucoup — peut-être trop — sur les obscurités de l'Ecriture, d'où il déduit la nécessité de l'enseignement du Magistère vivant de l'Eglise et des traditions (au sens du Concile de Trente).

On peut dire de R. Simon qu'il a été l'un des précurseurs de la critique biblique, et de la critique biblique catholique :

1° *de la critique biblique* : il a le premier posé le problème du *Pentateuque* à peu près dans les termes où il se pose aujourd'hui. Malgré des éléments caducs (les « petits rouleaux » par exemple), l'ensemble de son système s'est révélé solide. En particulier son principe selon lequel les différents rédacteurs ou compilateurs ont écrit diversément suivant « leur dessein propre » est à la base de notre théorie des genres littéraires et est l'un des principes de la critique textuelle.

2° R. Simon semble aussi devoir être considéré comme *le précurseur des critiques catholiques.* Non seulement sa science critique était pour son temps remarquable, non seulement il a su faire la synthèse des données fournies par Morin, Maës, Cappelle, mais il a apporté aux problèmes posés une solution catholique, à l'opposé de la solution de Spinoza. Etant le premier à parler des « écrivains publics », il affirme avec insistance qu'ils sont *inspirés* : ce sont des « prophètes ». Son hypothèse a ainsi le triple mérite de respecter :

1° les faits : il ne faut jamais contredire l'expérience, disait-il, et il appliquait son principe...

2° l'inspiration, s'étendant à tout le contenu de l'Ecriture, y compris additions et remaniements.

3° l'authenticité mosaïque, au moins dans un sens assez large et d'une façon qui semble satisfaire aux exigences de la tradition telles que les présente la Commission Biblique.

Rome. Raymond Deville, P.S.S.

L'INDIFFÉRENCE DANS LES EXERCICES

Sa place y est de toute première importance.

Si je ne me trompe, dans *les Exercices*, saint Ignace entreprend deux choses : 1°) dans la méditation fondamentale, démontrer la nécessité de l'indifférence (1) ; 2°) dans le reste des *Exercices*, entraîner son retraitant, de façon à l'amener à l'indifférence au moins.

Tâchons d'expliquer notre pensée.

I

Pourquoi l'indifférence est-elle nécessaire ?

Parce que, sans elle, il sera moralement impossible à l'homme d'observer la grande règle de conduite qui découle si clairement des deux principes fondamentaux : « L'homme doit user des choses créées dans la mesure où elles l'aident à servir Dieu et il doit s'en garder dans la mesure où elles l'en empêcheraient. *Tantum... quantum...*

Dans l'homme d'après la chute, les tendances affectives sont spontanées, puissantes, tenaces. Et tant de choses créées répondent à ces tendances ou même les provoquent. Par ailleurs, Dieu, que nous devons aimer et servir par-dessus tout, Dieu dit peu de choses à notre imagination et à notre sensibilité. Alors, obligés sous peine de damnation d'éviter le péché, les hommes se résignent — suivant l'hypothèse généralement la plus favorable — au minimum indispensable : ils usent des créatures qui leur déplaisent, mais ils en usent le moins possible ; par contre, ils emploient le plus possible celles qui leur agréent. Il est rarissime qu'un homme fasse autrement et que les chrétiens eux-mêmes prennent les choses dans la mesure exacte où elles les aideraient à servir Dieu. Seuls, les saints font cela. Les saints sont rares. Pourquoi donc les hommes se comportent-ils ainsi ? Parce que leurs affections décident presque toujours de leur conduite ; parce qu'ils ne sont pas « indifférents » 'aux choses créées'. Qu'on s'observe vivre, soi et les autres.

Nos affections font même plus qu'influencer nos vouloirs. Elles modifient nos jugements et réussissent souvent à les fausser. Trop souvent nous ne voyons les choses que comme il nous plaît de les voir. Nos affections nous illusionnent. Qui, donc, voit les choses telles qu'elles sont, objectivement ?

Nous pouvons conclure. Pour juger des choses en toute objectivité, pour en prendre ce qui est utile au service de Dieu et laisser ce qui nuit, il faut être assez maître de ses appétits, assez détaché des choses pour n'être pas empêché ou gêné par ses affections. L'indifférence, c'est cela, ce dégagement, cette liberté.

Ajoutons que cette indifférence doit être habituelle. On n'a plus le temps de devenir indifférent et de se détacher juste au moment où l'option s'impose.

---

(1) Dans un article des *Mélanges Viller* (*Rev. d'ascétique et de mystique*, avril-décembre 1949, pp. 370-374) nous avons tâché de démontrer que, dans le Fondement des *Exercices*, saint Ignace prétendait surtout établir la nécessité de l'indifférence. Mais comment arriver à cette nécessaire indifférence ? Nous ajoutions qu'à ce nouveau problème saint Ignace ne donnait aucune réponse à cet endroit de son œuvre. Tous les exercices qui suivent la méditation fondamentale tâchent précisément de mener l'exercitant à cette indifférence. Cette précieuse méthode ignatienne, le présent article voudrait la définir.

Alors, c'est souvent l'heure de la tentation. Nous savons par expérience combien cette heure est dangereuse, voire terrible pour qui n'est pas maître de soi.

II

Oui. — Mais, peut-on se faire indifférent ? Pas un moment saint Ignace ne s'arrête à cette question. Cette possibilité n'étant pas douteuse pour le volontaire qu'il est, il s'occupe aussitôt de former la nécessaire indifférence dans l'âme de l'exercitant. Il voudrait même produire l'indifférence la plus parfaite possible.

Aussi ne consent-il à donner les *Exercices* qu'à des retraitants d'une certaine qualité et dans certaines conditions auxquelles tout le monde ne souscrit pas.

Il exige : 1°) une disposition préalable de magnanimité (*Annot.* 5) ; 2°) une atmosphère concomitante de recueillement et de pénitence ; 3°) une certaine activité intellectuelle et surtout affective.

Il s'agit de se donner un entraînement, de *faire* des exercices (*Annot.* 1). Certes leur efficacité dépend surtout de la grâce divine qui ne manquera pas. Mais la collaboration du retraitant est nécessaire et peut faillir. Que le retraitant se comporte donc comme si le succès dépendait surtout de ses efforts. Pratiquement, qu'il soit fidèle à faire les *Exercices* dans l'ordre et selon les indications prescrites par saint Ignace (cfr les avis supplémentaires pour les diverses semaines).

Aidée par l'Esprit Saint, l'âme va donc travailler à acquérir l'indifférence afin de pouvoir servir Dieu comme Dieu désire être servi par elle, c'est-à-dire afin d'être capable de prendre, parmi les choses créées, exclusivement celles qui l'aideraient à mieux servir Dieu. Les *Exercices* ne sont que cet entraînement.

De cette formation d'âme, quelles sont les différentes étapes ou par quelle série d'exercices saint Ignace arrive-t-il progressivement au but ?

1°) Il s'agit d'abord — comme nous l'avons dit — de convaincre le retraitant de la nécessité de l'indifférence. S'il n'en est pas convaincu, il ne fera pas les efforts requis pour devenir indifférent. Produire cette conviction, c'est le but de la méditation fondamentale.

2°) Il faut ensuite que le retraitant découvre ses affections désordonnées à lui, celles que lui-même doit tâcher de réduire. Dans ce but les Exercices de première semaine. Ils amèneront le retraitant à se rendre compte du nombre et de la gravité de ses péchés, à se persuader qu'il est pécheur et que, par conséquent, son salut éternel est en danger. Pour conjurer efficacement ce péril, pour assurer sa conversion et son salut, il ne suffit pas de déplorer ses fautes, il faut s'attaquer aux causes psychologiques d'où elles proviennent, il faut réagir contre les affections qui font pécher. Durant la retraite, l'âme ne pourra guère que les désavouer affectivement : c'est le commencement nécessaire, plus tard l'effectif en résultera. Mais en somme, c'est cela se faire indifférent.

Cependant, dès cette première semaine, saint Ignace ne se borne pas à combattre le péché et ses causes psychologiques. Pour détacher efficacement une âme des créatures, le meilleur moyen est de l'attacher solidement à Dieu et à Jésus-Christ. Chez des êtres faits pour aimer, *on ne détruit que les affections qu'on remplace.* Principe psychologique très sûr, très fécond dont saint Ignace tire un admirable parti. Dès le tout premier exercice, celui du triple péché, chez ce retraitant qui a tant de raisons d'être contrit et de craindre l'avenir, qui pourrait être tenté de découragement, saint Ignace, sans plus attendre, provoque une immense reconnaissance envers cette Bonté divine qui, pour ramener au ciel le serviteur en révolte, sacrifia le Fils unique. L'émouvante antithèse : la créature qui ne songe qu'à jouir et le Verbe qui s'incarne pour

expier et réparer. En face d'un pareil dévouement, une âme généreuse ne peut que renoncer à son égoïsme (à ses affections déréglées) et tâcher d'aimer à son tour un pareil Rédempteur.

Tout ce travail de détachement et d'attachement est repris cinq ou six fois au moins, car, en cette première semaine, il faut refaire chaque jour les cinq exercices indiqués pour la première journée. Peut-on douter que, dans une âme supposée « magnanime », l'indifférence ou la générosité ne soit fort avancée au terme de la semaine ?

3°) Amorcée de la sorte, la tactique ignatienne se développe et s'intensifie durant les semaines qui suivent. Plus que jamais, les *Exercices* tendent à provoquer l'amour généreux. C'est très particulièrement le but de l'exercice liminaire de la seconde semaine (*De Regno Christi*). Il s'agit cette fois de produire chez le retraitant un dévouement personnel aussi total que possible au chef merveilleux de la Croisade rédemptrice, Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il faudrait qu'au terme de l'exercice le retraitant pût se déclarer prêt à tout accepter, à ne rien refuser de ce que la grâce lui proposera au cours des contemplations détaillées qu'il va entreprendre de la vie terrestre de l'Homme-Dieu. Ces contemplations sont de vraies études comparées du Christ-chef et du chrétien qui prétend le suivre. A longueur de journée, le chrétien pourra et devra constater combien ses conceptions, ses sentiments, sa conduite diffèrent de ceux du Christ, le chrétien-type. Pourquoi tant et de telles différences ? Pour des raisons multiples sans doute. Mais une des causes principales en est les affections déréglées. Si le chrétien veut sérieusement imiter son Chef, il doit faire en sorte que dorénavant la charité domine et règle ses affections naturelles.

Combien tout cela éclaire la première annotation : « On appelle exercices spirituels une méthode de préparer une âme et de la disposer à se défaire de ses affections désordonnées et à chercher et à trouver la volonté divine » !

4°) Selon saint Ignace, l'élection se fait normalement en seconde semaine. Nous en approchons. Trois exercices hors série ont pour tâche d'achever la préparation du retraitant à une élection que ne vicie peu ou prou telle ou telle affection non réglée. Autant dire que ces trois exercices tendent à vérifier et à consolider l'état d'indifférence en dehors duquel il serait vain de prétendre connaître et accepter la volonté de Dieu.

A ce moment fort opportun, les *2 Etendards* révèlent au retraitant, qui l'ignore sans doute, que, pour le rendre indocile à Dieu, le Mauvais n'a qu'à l'induire à pousser ses affections naturelles. C'est facile et l'homme ne voit goutte à la manœuvre : il ne pense qu'à satisfaire des désirs très normaux; en réalité, il s'enfonce dans une disposition de refus à la grâce. Le procédé est simple et merveilleusement sûr. Se garder de ses inclinations même les plus légitimes est donc le moyen nécessaire de garantir sa docilité. Ce contrôle, cette maîtrise de soi, c'est l'indifférence même.

Les *3 Binaires* prémunissent l'âme contre les demi-mesures et les compromis, ces capitulations du vouloir. Quand on est vraiment indifférent, on ne recule pas devant les mesures radicales. Tous les médiocres sont chèvre-choutistes.

Les *3 espèces ou degrés d'humilité* voudraient décider le retraitant à dépasser l'indifférence en tendant à cette perfection de charité qui, aussi longtemps que la volonté divine n'est pas déclarée, préfère décidément ce qui pourrait faire ressembler davantage le chrétien à Jésus-Christ. Tendre au plus (le 3e degré d'humilité) n'est-ce pas le sûr moyen d'arriver au moins (l'indifférence) ? Ainsi la seule indifférence n'est pas tout le but de saint Ignace. Il ne s'en contente qu'à défaut de mieux. Que s'il parvenait à obtenir l'amour, le grand amour pour Jésus-Christ, il aurait du même coup l'indifférence aux choses créées, car l'indifférence est comprise dans l'amour ou en résulte.

Si tout a marché selon l'ordre prévu, si l'âme s'est laissée faire, elle doit se trouver maintenant — affectivement du moins — indifférente; elle est en état de faire une bonne élection.

L'élection finie, la seconde semaine s'achève.

5°) Restent les 3e et 4e semaines, suivies de la *Contemplation pour obtenir l'amour divin*. Si les *Exercices* ne sont qu'un entraînement à l'indifférence et si l'indifférence n'est recherchée qu'en vue de l'élection, à quoi peuvent servir ces deux semaines ?

Elles parfont ce qui a déjà été fait. Et ce qui a été fait, ce n'est pas seulement l'indifférence, c'est-à-dire, le détachement des choses créées, l'attachement à Dieu et à Notre-Seigneur a été renforcé aussi bien. Les *Exercices* ne sont pas qu'un entraînement à l'indifférence. Celle-ci n'est pas une fin en soi; elle est pour l'amour, c'est-à-dire pour rendre possible, voire facile l'accomplissement du grand principe pratique : user des choses créées dans la seule mesure où elles aident à servir Dieu. L'indifférence n'est donc pas recherchée en vue de l'élection seulement, encore que ce moment puisse être décisif dans une vie et qu'à ce moment surtout la charité doive être la grande inspiratrice. L'indifférence est requise encore pour que, après la retraite, l'exercitant en réalise les conclusions. Or le meilleur moyen d'en arriver là, d'obtenir l'indifférence et la générosité pour cela, c'est toujours de fomenter la charité théologale. C'est précisément ce que tâchent de faire la 3e et 4e semaines et ce qu'achèvera la *Contemplation ad amorem*. La 3e et la 4e semaines feront aimer de plus en plus Jésus-Christ : ce Christ qui, dans sa Passion, s'est si généreusement sacrifié pour nous, ce Jésus ressuscité et glorieux qui est monté au ciel pour installer la nature humaine à la droite du Père et pour y préparer notre place. La *Contemplatio ad amorem* va plus haut encore : elle nous fait contempler Dieu même, cet amour complètement désintéressé qui nous a créés pour la vision béatifique et qui, lorsque nous devînmes pécheurs, nous a donné Jésus-Christ avec tout ce que Jésus-Christ nous a procuré de salut et de grâces.

Les *Exercices* veulent être une introduction à l'art de vivre chrétiennement. Toute notre vie ici-bas doit être une éducation de nous-mêmes, de notre indifférence aux choses créées, de notre charité pour Dieu et pour tous : *in omnibus quaerant Deum*. Cette formation à l'indifférence connaît deux grands procédés :

L'un, plutôt négatif, qui revient en somme à dire non aux appétits naturels dès que ceux-ci exagèrent; ce qui suppose une éducation de la volonté, celle-ci devant s'appuyer sans cesse sur des motifs capables de la sous-tendre.

L'autre, tout à fait positif, par lequel on tâche constamment de développer en soi un amour supérieur aux tendances instinctives, une affection libre aussi pleine que possible pour Notre-Seigneur Jésus-Christ et pour Dieu.

Les deux procédés doivent s'employer à la fois, insistant à chaque moment sur celui qui convient le mieux aux dispositions et aux besoins de l'âme à ce moment. Dans ces conditions, il n'y a plus guère d'inconvénient psychologique au renoncement parce que, épanouie dans l'amour, l'âme fait volontiers tout ce que requiert celui-ci.

La Pairelle, Wépion. Georges DIRKS, S. I.

UNE GRANDE ŒUVRE D'HISTOIRE SE POURSUIT : L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE EN BELGIQUE (1)

Un prix d'histoire nationale est décerné tous les cinq ans par le gouvernement belge sur rapport d'un jury composé de compétences. Ce prix, dont l'attribution pour la période 1936-1940 avait été retardée jusqu'alors par les événements, a été décerné en décembre dernier au R. P. de Moreau pour l'ensemble de son œuvre (2), et spécialement pour son *Histoire de l'Eglise en Belgique*,

---

(1) E. de Moreau, S. J. *Histoire de l'Eglise en Belgique.* Coll. Museum Lessianum, section historique, nos 1-3, 11-12, Bruxelles, Edition Universelle; Paris, Desclée De Brouwer, 25 × 17 cm.

Volumes parus : Tome I : *La formation de la Belgique chrétienne, des origines au milieu du Xe siècle,* 2e éd., xx-388 p. et 9 planches, 1947. Prix : 240 frs.

Tome II : *La formation de l'Eglise médiévale, du milieu du Xe aux débuts du XIIe siècle,* 2e éd., 502 p. et 25 planches, 1947. Prix : 280 frs.

Tome III : *L'Eglise Féodale, 1122-1378,* 748 p. et 52 planches, 1946. Prix : 300 frs.

Tome IV : *L'Eglise aux Pays-Bas sous les ducs de Bourgogne et Charles-Quint, 1378-1559,* 1949, 518 p. et 33 planches. Prix : 275 frs.

Tome complémentaire : I. *Texte. Circonscriptions ecclésiastiques. Chapitres, abbayes, couvents en Belgique avant 1559,* par J. Deharveng, E. de Moreau et A. de Ghellinck, vi-520 p., 1948. — II. *Cartes* : Carte I A, *Carte générale des circonscriptions ecclésiastiques avant 1559; Chapitres, abbayes et prieurés jusqu'en 1120* (1 : 750.000), par J. Deharveng, E. de Moreau, A. de Ghellinck. — Carte I B, *Chapitres, abbayes, prieurés et couvents depuis 1121 jusqu'en 1559* (1 : 750.000), par E. de Moreau et A. de Ghellinck. — Carte II : *Diocèses de Cambrai, de Tournai, de Thérouanne et d'Utrecht* (1 : 320.000), par J. Deharveng et A. de Ghellinck. — Carte III : *Diocèse de Liège, Archidiocèses de Trèves, de Cologne et de Reims* (1 : 320.000), par J. Deharveng et A. de Ghellinck. — 4 cartes en dépliant dans un étui spécial. Prix pour le texte et les cartes réunies : 575 frs.

Pour paraître prochainement : Tome V : *L'Eglise des Pays-Bas de l'avènement de Philippe II à la mort de l'archiduchesse Isabelle, 1556-1633.*

En préparation : Tome VI : *L'Eglise des Pays-Bas catholiques de la mort de l'archiduchesse Isabelle à la Révolution Française, 1633-1789.*

(2) Pour nous borner aux œuvres principales, il faut mentionner : sa thèse de doctorat en histoire sur l'abbaye de Villers, parue en 1909; ses biographies d'Adolphe Dechamps (1911), de saint Amand (1927), de saint Anschaire (1930); ses résumés biographiques de saint Amand (Collection Nationale, 1942) et de saint Albert de Louvain (Collection « Saints de nos provinces », 1945); son étude sur « les missionnaires belges de 1804 à 1930 » (parue d'abord dans le mémorial jubilaire « Un siècle de l'Eglise catholique en Belgique, 1830-1930 » et publiée deux fois à part, la seconde édition revue par le P. Masson, 1945); sa collaboration à l'« Histoire générale et comparée des Missions », dirigée par le baron Descamps, 1932; son étude consacrée à l'histoire religieuse dans « l'Histoire de la Belgique contemporaine » parue à l'occasion du centenaire de l'indépendance nationale; son article « Belgique » du *Dictionnaire d'Histoire et de géographie ecclésiastiques* (t. VII, 1934, col. 520-765); tout récemment, les pages consacrées à l'histoire générale du luthéranisme et à celle du calvinisme néerlandais au XVIe siècle dans le tome 16 de l'*Histoire de l'Eglise*, dirigée par Fliche et Martin, 1950; son ouvrage intitulé « L'Eglise en Belgique des origines au début du XXe siècle », résumé en un volume de l'œuvre dont il est question en cet article (1945); de très nombreuses collaborations à diverses

dont seuls les deux premiers volumes avaient paru en 1940 mais qui faisaient présager une synthèse de première valeur.

Présentant, il y a trois ans, aux lecteurs de la *N.R.Th.* (3) les trois premiers tomes de cette magistrale synthèse déjà devenue classique, nous formulions l'espoir que cette reconstitution des *Gesta Dei per Belgas,* ouverte sur une brillante protase, pût être menée sans accroc jusqu'au terme de son apodose.

Cet espoir est dès à présent plus qu'à moitié réalisé.

De la fin du tome III (1378) jusqu'à nos jours, six siècles restaient à franchir. Le plan primitif leur consacrait trois tomes. Mais comme nous le faisions prévoir (4), il s'est révélé impossible de condenser ainsi sans la mutiler gravement une si longue tranche d'un passé tout récent. Au lieu de six tomes, l'ouvrage complet en comptera sept, plus deux tomes complémentaires.

A l'heure actuelle, deux nouveaux tomes ont vu le jour : le tome IV de la série et le tome complémentaire I. La parution du tome V est prévue pour le début de 1952 et la rédaction du tome VI est déjà sensiblement avancée.

Dans notre présentation des trois premiers tomes nous en avons esquissé les caractéristiques principales : sympathie lucide pour la période étudiée et pour ses personnages; documentation sûre et abondante; loyauté à signaler avec une impartialité entière tant les rayons que les ombres; souci d'être objectif et de ne pas fausser les perspectives; recours fréquent à des citations d'auteurs contemporains; choix abondant d'illustrations originales; large place réservée aux figures de premier plan, sans préjudice pourtant des acteurs secondaires, ni des faits concernant la collectivité dans son ensemble.

Toutes ces qualités qui firent la valeur des tomes I à III se retrouvent — ou se retrouveront — dans les deux tomes suivants et — autant que sa nature le lui permet — dans le premier tome complémentaire.

Les tomes IV et V que nous comptons présenter aujourd'hui, ainsi que le premier tome complémentaire, rapprochent déjà de près de la moitié la date terminale de la partie achevée de l'ouvrage. Les deux siècles et demi qu'ils embrassent (1378-1622) furent décisifs à tous points de vue pour l'histoire subséquente de la patrie belge. On peut dire en toute vérité qu'ils imprimèrent à son visage des traits qui depuis lors ne se sont plus effacés et que même un non-initié est capable de reconnaître. C'est là un fait nouveau dont nul ne peut surévaluer l'importance.

Car il en va de l'histoire comme d'une collection de portraits de famille. Quand on sait qu'une de ces séries de portraits concerne la même personne à des âges différents depuis la première enfance jusqu'à l'âge mûr, on parvient à y découvrir des traits de ressemblance. Mais pour un étranger non averti c'est bien difficile. Seuls l'instinct maternel, la science de l'anthropologue ou le flair du détective — s'il pouvait y relever les empreintes digitales — seraient capables d'y déceler l'identité de personne entre un bébé de quelques mois et l'adulte qu'il deviendra vingt ans plus tard.

Ainsi, pour reconnaître les traits de la Belgique actuelle dans l'image de ce qu'elle fut aux époques romaine, franque, carolingienne, il faut au profane plus que de la divination.

Même entre la Belgique féodo-communale et celle du XX^e^ siècle les dissemblances sont encore tellement accusées, les changements de physionomie si con-

---

revues et publications scientifiques (voir l'indication de ses articles parus dans la *N.R.Th., ibid.,* mars 1948, p. 274, n. 2); enfin son « Manuel d'Histoire de l'Eglise » qui compta de 1925 à 1947 sept éditions en français et deux en néerlandais.

(3) R. Mols, *De Saint Materne à Ruysbroek l'Admirable, N.R.Th.,* mars 1948, p. 274-288.

(4) *Art. cit.,* p. 276.

sidérables qu'un non-initié a besoin de la suite des portraits intermédiaires pour se convaincre qu'il s'agit bien de la même personne.

C'est durant la période qui va du milieu du XIV^e^ au début du XVII^e^ siècle que commencent à apparaître, en nombre toujours croissant, les traits de physionomie qui subsisteront jusqu'à nos jours. Sans doute, ce ne sont encore que quelques traits sur lesquels les ans vont marquer leur empreinte mais qu'ils ne réussiront pas à effacer complètement.

Pas plus qu'entre deux portraits à quinze ans de distance, les quinze générations qui nous en séparent n'ont réussi à rendre la Belgique du XVI^e^ siècle méconnaissable pour les Belges d'aujourd'hui.

C'est ce qui fait l'intérêt tout nouveau des tomes IV et V de l'*Histoire de l'Eglise en Belgique.*

A première vue, le t. IV, avec ses nombreuses divisions (28 chapitres en sept livres), donne l'impression que la période 1378-1559 fut complètement dépourvue d'unité. Il est de fait qu'aucun événement ni aucune institution ne polarisèrent alors autour d'eux cette tranche deux fois séculaire du passé religieux de la Belgique. Nul centre d'intérêt n'y sous-tend le récit, comme le firent la conversion à la foi dans le tome I ou l'essor des établissements monastiques dans le tome II. La subdivision du tome en parties étudiant successivement l'histoire externe, les institutions, les ordres religieux, la vie chrétienne, les sciences, les lettres et les arts fut déjà celle du tome précédent. Mais là s'arrête la similitude.

A travers les événements de ces deux siècles, on retrouve comme en filigrane un état d'âme tout nouveau, on découvre comme une nouvelle dimension psychique. L'immuable et quasi inconsciente sérénité médiévale est bien morte. Il serait trop long d'énumérer ici tous ceux qui se coalisèrent pour lui donner le coup de grâce. Le cyclone réformateur n'est pas encore là. Mais déjà les conditions de l'atmosphère ont changé qui permettent de présager sa venue : le grand schisme d'Occident a détraqué la boussole de l'obéissance des fidèles en lui proposant deux pôles opposés; continuellement de grandes lames agitent les mentalités jusqu'en leur tréfonds; les esprits sont désaxés, la stabilité du firmament des âmes ébranlée par la révélation du sens tragique de la vie, de la souffrance, de l'angoisse; la spiritualité, l'art et les lettres en acquièrent une nouvelle résonance; le mirage du monde antique et de l'Eglise primitive suscite une nostalgie de l'âge d'or, dans laquelle communient humanistes et novateurs, tous pris du besoin d'émonder, d'expurger, de dégager la pensée, les usages, les traditions, la langue, la liturgie, la foi, des apports adventices; la mainmise accrue des souverains sur les nominations épiscopales et abbatiales favorise un mouvement, dont l'aboutissement logique sera de saper le respect dû aux autorités religieuses.

Ainsi, située au carrefour des routes mondiales, l'*Eglise des Pays-Bas sous les ducs de Bourgogne et Charles-Quint,* tout en gardant des traits distinctifs, dut subir les contre-coups de l'évolution générale. Dans un monde qui se transformait à une allure accélérée, elle eut à faire comme une cure d'adaptation, dont l'enjeu ne se situait pas tant sur le plan institutionnel que sur celui des valeurs spirituelles et morales.

Aussi, ce qui frappe tout d'abord dans ce tome IV, c'est la place restreinte réservée à ce qu'il est convenu d'appeler l'histoire externe de l'Eglise : à peine un tiers de l'ensemble. C'est que cette histoire ne forme plus pour elle le centre de gravité de son devenir. Les abus de la commende sous Philippe le Bon et sous Charles-Quint ne provoquèrent aucune nouvelle Querelle des Investitures et les petites luttes du Sacerdoce et de l'Empire, engagées un peu partout à l'échelle diocésaine, n'auront guère d'ampleur et moins encore de résonance.

Les grandes préoccupations et réalisations de l'Eglise des Pays-Bas comme

d'ailleurs ne côtoient plus d'aussi près le temporel. Bien plus que dans les chapitres rapportant ses relations avec César, on les retrouvera dans les pages relatant la fondation de l'Université de Louvain, le développement de l'humanisme, l'efflorescence artistique (5), le renouveau de la spiritualité, grâce aux Chartreux, aux Ordres mendiants, à la Dévotion Moderne. C'est là qu'elle réussit à imprimer au passé de la Belgique une empreinte que les siècles n'effaceront plus.

Avec le tome V, *L'Eglise des Pays-Bas, de l'avènement de Philippe II à la mort de l'archiduchesse Isabelle* (6), c'est de nouveau l'événement qui tient la vedette. L'orage dont le tome IV faisait présager l'approche a éclaté. Le tome V tout entier est centré autour de ce cataclysme, qui brisa jusqu'à nos jours l'unité religieuse des Pays-Bas. Trois livres suffisent à raconter cette histoire, à la fois tragique et réconfortante.

Le premier livre, divisé en dix chapitres, étudie les mesures salvatrices prises à la dernière minute : refonte des circonscriptions ecclésiastiques, réception du Concile de Trente par le pouvoir civil et sa publication par les évêques, réunion des premiers conciles provinciaux et synodes diocésains, fondation des premiers séminaires, réforme des chapitres et monastères, ouverture des premières maisons de Jésuites. Il retrace les portraits des principaux champions de la cause catholique : les deux premiers archevêques de Malines et de Cambrai : Granvelle et Maximilien de Berghes; les évêques Rythovius, Lindanus, Sonnius, Laevinus Torrentius, François Richardot, Antoine Havet, Gérard de Groesbeck, Ernest de Bavière; Gianfrancesco Bonhomi, le premier nonce de Cologne, Everard Mercurian, le premier provincial des Jésuites. Poussé par l'aiguillon du danger, jamais depuis des siècles le catholicisme des Pays-Bas ne s'était montré si actif. Mais l'ouragan ne pouvait plus être évité. Pourtant, loin d'avoir été inutile, ce sursaut de vitalité assurait l'avenir. Au lieu de tomber sur une Eglise endormie, comme le luthéranisme et l'anglicanisme quarante et vingt ans auparavant, le Calvinisme aux Pays-Bas rencontra une Eglise en plein travail de rénovation. Aussi, avant que l'ouragan ne fût venu dévaster la campagne, on avait eu le temps d'enfouir dans un terreau resté sain la semence du renouveau futur.

La description de l'ouragan et des ruines qu'il accumula occupe le livre II : *Le calvinisme et la période des troubles*. Les événements sont d'abord racontés dans leur suite chronologique jusqu'à la paix de religion de 1578. Des chapitres de synthèse traitent ensuite de l'organisation calviniste, des prédicateurs catholiques, de la littérature religieuse, de la ruine des monastères et des prêtres belges mis à mort par les Gueux. Ce chapitre martyrologe dont les lecteurs de la *N.R.Th.* ont reçu jadis la primeur (7) est certainement le plus émouvant de tout l'ouvrage. Ils furent donc 130, dont on sait avec certitude qu'ils furent exécutés en haine de la foi. Le seul fait qu'ils ne furent pas dix fois plus nombreux prouve à la fois la modération de la grande masse de nos compatriotes et le petit nombre des fauteurs de troubles. Notre XX^e^ siècle, avec ses milliers de prêtres massacrés au Mexique, en Espagne et ailleurs a fait depuis lors pâlir cette époque de terreur.

---

(5) Le chapitre traitant des *Arts au service de l'Eglise* (p. 399-460) fut rédigé avec sa maîtrise coutumière par M. J. Lavalleye, professeur d'histoire de l'art à l'Université de Louvain.

(6) La parution de ce tome est prévue pour le début de 1952. Nous analysons son contenu d'après le manuscrit que l'auteur a eu l'amabilité de nous communiquer.

(7) *N.R.Th.*, 1947, p. 785-812.

Le livre s'achève en racontant la réconciliation des provinces du sud avec leur foi traditionnelle.

Heureusement, après avoir lu à longueur de pages des récits de guerres, de massacres et de ruines, le lecteur pourra aborder un paysage plus réconfortant. Le livre III dépeint le soleil après l'orage. A voir avec quelle force de jaillissement, avec quelle rapidité, malgré des moyens techniques embryonnaires, notre patrie réussit à renaître des ruines accumulées par trente ans de luttes et de destructions, on reste étonné. Cette intense activité de reconstruction matérielle des demeures et des foyers, et surtout de renaissance spirituelle, fut merveilleusement secondée par les Archiducs Albert et Isabelle, au christianisme profond et éclairé desquels le P. de Moreau rend un hommage pleinement mérité dès le premier chapitre. Il poursuit alors en dépeignant la personnalité et l'œuvre des nonces, des évêques, des prélats, des chapitres, du clergé paroissial, des ordres religieux, surtout Jésuites et Capucins. Il montre la résorption de l'hérésie, le développement de l'enseignement catholique, de la piété, de la spiritualité, tous les beaux côtés de cette renaissance, dont tant de trésors ont subsisté jusqu'à nous. Mais il montre aussi avec la même objectivité les ombres de cette belle époque, par ex. les procès de sorcellerie, les frictions entre l'Eglise et le pouvoir civil, entre les chapitres et les évêques, les difficultés de recrutement du clergé, les conspirations des émigrés catholiques anglais.

Incontestablement, il se dégage du tome V une impression réconfortante. A d'autres points de vue, le siècle qui vit la scission entre les provinces du Nord et celles du Sud peut être qualifié de siècle de malheur. Du point de vue religieux il ne fait que vérifier l'ancien adage : *Per crucem ad lucem.*

Reste à présenter le premier tome complémentaire. Plus encore que les tomes de la série ordinaire, c'est un chef-d'œuvre.

Tout historien sait que l'histoire a deux yeux : la chronologie et la géographie historique. Celle-ci permet de déterminer ses mesures spatiales, l'autre ses mesures temporelles. Nombreux sont les historiens qui enrichirent leurs ouvrages de listes ou de tableaux permettant de replacer les événements étudiés dans leur succession chronologique. Le P. de Moreau n'a pas failli à ce devoir (8). Mais pour répondre aux exigences du deuxième œil, les historiens se sont montrés d'ordinaire beaucoup plus avares. Faute de travaux préalables, la Belgique ne possédait encore aucun atlas complet comparable à celui des Pays-Bas (9) ou de la Rhénanie (10). Cette lacune affectait en particulier son histoire religieuse : il n'existait, pour la période antérieure à la réorganisation diocésaine de 1559, aucune carte retraçant, à une échelle suffisante et avec la précision souhaitable, la configuration de ses limites ecclésiastiques.

Le P. de Moreau a compris que son *Histoire de l'Eglise en Belgique* exigeait là un complément indispensable. Dans ce but, il a eu le bonheur d'obtenir la collaboration de deux amis dévoués et spécialistes éminents : le Chanoine Jean Deharveng, du diocèse de Tournai, et le regretté P. Adrien de Ghellinck, S. J. Grâce à eux, il a pu enrichir son œuvre d'une annexe de première

---

(8) L'appendice I de son tome IV donne la liste chronologique des principaux souverains et des évêques de diocèses belges contemporains de la période étudiée.

(9) A. Beekman, *Geschiedkundige Atlas van Nederland,* 18 cartes avec texte explicatif séparé dans plusieurs vol. rédigés en collaboration par plusieurs auteurs, La Haye, 1911-1935.

(10) *Geschichtlicher Atlas der Rheinprovinz,* édité par la *Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde,* avec textes explicatifs, ouvrage en collaboration. Bonn, 1894-1913.

valeur qui, dès sa parution, a recueilli avec une rare unanimité les louanges admiratrices des spécialistes.

Ce tome complémentaire comporte deux parties : un volume de texte et un étui indépendant renfermant quatre cartes géographiques.

Le volume de texte consiste essentiellement en un double répertoire alphabétique : le premier (p. 103-450) consacré aux paroisses et chapelles, l'autre (p. 465-516) aux chapitres, abbayes, prieurés et couvents.

Le premier répertoire est l'œuvre du Chanoine Deharveng. Il faut avoir entrepris soi-même un travail de cette espèce pour comprendre la somme de travail qui se trouve condensée dans cette énumération de tous les lieux publics de culte (sauf les églises de couvents), avec leur localisation par doyenné ou concile, archidiaconé et diocèse, et la référence aux pouillés (11) et autres documents antérieurs à 1559 où il en est fait mention. C'est le résultat d'un patient travail de fureteur et de collectionneur amassant détail par détail tout ce qui peut contribuer au signalement historique des paroisses dans les fonds d'archives et les publications locales. L'auteur lui-même protesterait si l'on affirmait que son répertoire est exhaustif. La longueur respective des notes consacrées à chaque localité ne varie nullement avec son importance, mais bien plutôt semble-t-il avec l'étendue des recherches effectuées par l'auteur et l'abondance des détails qu'il était parvenu à récolter. Néanmoins, ce répertoire forme un instrument de travail de toute première valeur. Dans une notice préliminaire (p. 1-50), se trouvent groupés les détails nécessaires à une meilleure intelligence du répertoire et des cartes : état actuel de la cartographie historique religieuse; problème des sources : pouillés publiés ou inédits, registres archidiaconaux, procès-verbaux de visites, documents divers; critères suivis dans la détermination des paroisses et des chapelles; sens exact à accorder à ces dénominations; liste des régions exemptes, c'est-à-dire soustraites à la juridiction des archidiacres au bénéfice d'un chapitre ou d'un abbé. L'auteur donne aussi la liste des 240 communes belges actuelles dépourvues en 1559 de tout centre cultuel. Enfin il dresse une longue bibliographie des sources et des ouvrages utilisés; une place de choix y est réservée aux pouillés, ceux-ci formant l'assise documentaire sans laquelle toute reconstitution scientifique des anciennes délimitations paroissiales est vouée à l'échec.

Le deuxième répertoire, celui des chapitres, abbayes, prieurés et couvents existant avant 1559, est l'œuvre du P. de Moreau. Il est conçu sur le même modèle que le premier, mais se présente avec plus de sobriété; il renferme les détails essentiels sur l'identification, la localisation, la date de fondation de ces établissements, quand elle est connue. Lui aussi forme un instrument de travail extrêmement utile.

Bien qu'il puisse être consulté tout seul, le volume de texte et en particulier ses deux répertoires furent composés en fonction des quatre cartes qui les accompagnent et dont le mérite principal revient au regretté P. Adrien de Ghellinck. C'est lui qui s'est chargé de superviser les deux répertoires du point de vue géographique et de composer d'après eux les quatre cartes. Il y apporta sa hantise de l'acribie et de la clarté et sa passion du fini. Nous avons pu constater nous-même le soin méticuleux avec lequel il se penchait dans sa chambre du Collège Saint-Michel à Bruxelles sur une de ces cartes dont il confectionnait le modèle (12). Ce n'est pas par mois mais par années qu'il faut compter le temps qu'il y consacra. Le résultat fait pleinement honneur à ses talents de cartographe.

La carte I A, au 1 : 750.000, donne une vue générale de la manière dont les

(11) Le pouillé est la liste des paroisses et bénéfices d'un diocèse.

(12) Les quatre cartes furent imprimées par les soins de l'Institut cartographique militaire de Belgique.

circonscriptions ecclésiastiques se partageaient le territoire belge avant 1559. Elle indique les limites des diocèses et des archidiaconés. Comme il aurait été impossible d'y faire figurer tous les établissements religieux, seuls furent retenus les chapitres, abbayes et prieurés dont la fondation remonte avant 1120, c'est-à-dire avant le développement prodigieux des institutions norbertines. On y remarque fort bien que le centre de gravité de la Belgique religieuse recouvrait alors la Moyenne Belgique, suivant un axe orienté dans un sens est-ouest, parallèlement au sillon Sambre-Meuse. On le remarque mieux encore sur la carte I B (1 : 750.000), complément de la première, indiquant les établissements religieux fondés de 1121 à 1559. L'axe a conservé la même direction mais s'est élargi vers le nord.

Les cartes II et III sont les plus importantes. Elles forment un tout. A elles deux, elles constituent une carte complète au 1 : 320.000 des circonscriptions ecclésiastiques telles qu'elles se partageaient le territoire belge avant 1559. Les diocèses dont la plus grande partie s'étendait sur la Belgique actuelle sont représentés en entier : ceux de Tournai et de Cambrai sur la carte II, celui de Liège sur la carte III. La carte II représente en outre les fractions de territoire belge relevant alors des diocèses de Thérouanne (Ypres, Furnes, Dixmude) et d'Utrecht (Quatre Métiers). La carte III en fait autant pour les archidiocèses de Trèves (Lorraine belge et quelques paroisses ardennaises), de Cologne (Malmédy et environs) et de Reims (quelques paroisses en aval de Bouillon). Ces deux cartes indiquent les limites de toutes les circonscriptions ecclésiastiques, jusqu'aux doyennés ou conciles inclus, ainsi que la localisation de toutes les paroisses et des principales chapelles publiques. Tous ces centres cultuels sont désignés au moyen d'un jeu de signes distinctifs, conformément aux indications données explicitement dans le répertoire. Pour les villes comptant plus d'une paroisse, un chiffre mis entre parenthèses indique leur nombre. Trois cartons spéciaux représentent les villes de Tournai, Gand et Liège.

Par la manière dont ces cartes ont su unir les qualités de richesse, de lisibilité et de précision, elles forment un instrument de consultation de première valeur pour tous ceux qui s'intéressent à l'histoire religieuse de notre pays.

Les œuvres que le temps se charge de respecter ne se font pas sans lui. Cela est vrai des empires et des villes, des beffrois et des cathédrales, des constitutions et des fortunes, des tableaux de maître et aussi de ces longues séries d'in-folio qui constituent les monuments écrits légués par nos ancêtres, ces témoins d'une époque où les rythmes des activités diverses étaient encore plus uniformes et mieux harmonisés avec le rythme de la vie.

Même de nos jours où l'on a réduit de 80 % le temps nécessaire au cheminement des biens et des hommes et de 100 % celui exigé par la transmission de la pensée, de la parole et bientôt de l'image, une grande œuvre de science ne voit le jour que si elle est l'œuvre d'une vie. Car avant d'être le produit d'une technique elle est d'abord le fruit d'une pensée vivante.

L'œuvre historique du P. de Moreau est l'œuvre d'une vie. C'est pourquoi elle comptera toujours parmi les œuvres de valeur.

Louvain. Roger Mols, S. I.

ACTES DU SAINT-SIEGE

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Décret du 9 avril 1951 établissant une peine pour la consécration d'un évêque sans provision canonique. — (*A.A.S.*, XXXXIII, 1951, p. 217).

Suprema Sacra Congregatio Sancti Officii, ex speciali facultate sibi a Summo Pontifice facta, hoc edidit decretum :

Episcopus, cuiusvis ritus vel dignitatis, aliquem, neque ab Apostolica Sede nominatum neque ab Eadem expresse confirmatum, consecrans in Episcopum, et qui consecrationem recipit, etsi metu gravi coacti (c. 2229, § 3, 3°), incurrunt ipso facto in excommunicationem Apostolicae Sedi specialissimo modo reservatam.

Hoc decretum vim suam exeret ab ipso promulgationis die.

Datum ex Aedibus Sancti Officii, die 9 Aprilis 1951.

Ce délit était déjà puni par le Code en vertu de la disposition du c. 2370 : « L'évêque qui donne la consécration épiscopale, les évêques ou, à défaut de ces derniers, les prêtres assistants, et celui qui, contrairement à la prescription du c. 953, reçoit la consécration épiscopale sans mandat apostolique, sont de plein droit suspens, tant que le Siège Apostolique ne les aura pas dispensés ». On sait que dans l'Eglise latine le Pape se réserve tout sacre d'évêque de telle sorte qu'il n'est jamais permis d'agir sans avoir au préalable un mandat apostolique communiqué soit de vive voix soit par lettres apostoliques. La règle s'impose aussi dans le cas où Rome confirme une élection. Au cas d'infraction une peine sévère vindicative était prévue; elle est maintenant aggravée. Le délit de consécration épiscopale faite sans nomination du consacré par le Saint-Siège ou sans confirmation expresse de son élection par le même Saint-Siège, est puni d'une excommunication (censure) encourue ipso facto (peine latae sententiae) ; l'absolution est très spécialement réservée au Saint-Siège. Sont ainsi frappés : le prélat consécrateur et le consacré. A raison de la Constitution de Pie XII du 30 novembre 1944 qui veut que les évêques assistants soient de véritables co-consécrateurs, il semble difficile d'admettre que ces derniers ne tombent pas également sous cette même peine. Il n'en serait pas de même des simples prêtres assistants. Le décret précise au sujet de la responsabilité des auteurs que le délit est présumé gravement consommé même dans le cas où ils seraient sous le coup d'une crainte grave, par application du 3° du § 3 du c. 2229. Un tel acte en effet n'est pas une violation d'une loi purement ecclésiastique, mais, en dehors même d'une attitude schismatique, emporte de soi « mépris de l'autorité ecclésiastique » et ne peut que causer un lourd préjudice public aux âmes des fidèles. Cette nouvelle loi était applicable dès le 21 avril 1951 à raison de la clause portée par le décret, la nature du délit expliquant cette mesure particulière.

A. Delchard, S. I.

S. CONGREGATION CONSISTORIALE

Déclaration du 17 mars 1951 concernant l'application de diverses peines canoniques aux complices de certains délits. — (*A.A.S.*, XXXXIII, 1951, p. 173).

Plures abhinc menses in Republica Cecoslovacha multis iisque inauditis modis in Ecclesia iura invasum est et in ipsas ecclesiasticas personas inique est impetitum : Ordinarii etenim locorum a suis muneribus impediti sunt; eorum pastoralia iura usurpata; ipsa officia Curiarum seu Ordinariatuum necnon beneficia ecclesiastica intrusis quibusdam personis sunt collata, laicorum arbitrio sese dioecesium regimini immiscere praesumentium.

Multis insuper Clericis et Religiosis libertas adempta est; nonnulli Episcopi, impio ausu, ad iudicem laicum tracti et in vincula sunt coniecti.

Novissime autem Pragensis Metropolita Excellentissimus P. D. Iosephus Beran, iamdiu captivus in aedibus episcopalibus detentus et ab exercitio iurisdictionis penitus impeditus, nequissime deportatus est a sua Sede et Archidioecesi.

Contra patrantes huiuscemodi delicta plures extant Sacri Canones, quibus ii omnes excommunicatione, pro casuum varietate, simpliciter vel speciali modo Apostolicae Sedi reservata, ipso facto incurrenda, plectuntur :

a) qui ad iudicem laicum traxerint Episcopum (can. 2341);

b) qui violentas manus in personam Archiepiscopi vel Episcopi iniecerint (can. 2343 § 3);

c) qui directe vel indirecte impediverint exercitium iurisdictionis ecclesiasticae, ad hoc recurrentes ad quamlibet laicalem potestatem (can. 2334 n. 2);

d) qui contra legitimas ecclesiasticas Auctoritates machinantur aut earum potestatem quomodocumque conantur subvertere (Decr. S.C. Concilii diei 29 Iunii 1950 : *A.A.S.*, XXXXII, 1950, p. 601);

e) qui ecclesiasticum officium vel beneficium vel dignitatem sine institutione vel provisione canonica, ad normam Ss. Canonum facta, occupant vel in eadem sinunt illegitime immitti, vel eadem retinent (ibidem).

Proinde Sacra Congregatio Consistorialis declarat illos omnes, qui ad memorata delicta patranda vel physice vel moraliter concurrerint, aut eorumdem participes, ad normam can. 2209 §§ 1-3, fuerint, excommunicationes supra relatas incurrisse eisque subiectos permansuros donec ab Apostolica Sede absolutionem obtinuerint.

Datum Romae, ex Aedibus S. Congreg. Consistorialis, die 17 Martii 1951.

Après un exposé des faits et un résumé des délits qui motivent cette déclaration, la S.C. Consistoriale rappelle diverses peines prévues soit par le Code de droit canonique (cc. 2341, 2343 § 3, 2334 n. 2), soit par le Décret de la S.C. du Concile du 29 juin 1950 (*A.A.S.*, XXXXII, 1950, p. 601; cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 1095). Le but direct de cet acte est de viser le cas des complices dans ces différents délits. Le canon 2231 dispose que « si plusieurs ont concouru à la perpétration d'un délit, même si un seul est nommé dans la loi, ceux qui sont visés par les §§ 1 à 3 du c. 2209 tombent sous la même peine, sauf si la loi prévoit expressément le contraire... ». La déclaration précise donc le jeu de cette règle générale dans les cas actuels, point déjà prévu d'ailleurs au n. 3 du Décret de la S.C. du Concile de 1950 pour les délits définis par ce Décret. Sont ainsi visés, sans aucun doute de droit possible, ceux qui coopèrent formellement en apportant leur concours volontairement de telle sorte qu'ils commettent en conscience une faute grave. La coopération peut être ou physique par intervention efficace dans l'exécution même de l'acte, ou morale par action déterminante sur la volonté des exécutants. Ces deux cas sont repris et définis par les §§ 1 (coopérateurs physiques agissant en accord pour consommer le délit) et 3 (coopérateurs moraux nécessaires) du c. 2209, le § 2 visant le cas, encore moins discutable, où le délit demande par nature la complicité d'un autre. Dans tous ces cas, la question d'imputabilité en conscience étant par ailleurs définie pour chacun des complices compte tenu de la présomption de culpabilité qui les atteint, les peines sont les mêmes pour tous ceux qui participent ainsi à l'un de ces délits et l'absolution en est réservée au Saint-Siège suivant le degré défini par la loi.

A. DELCHARD, S. I.

S. CONGREGATION DES RITES

Décrets du 31 octobre 1950 et du 27 avril 1951 approuvant les textes nouveaux de la messe, de l'invocation aux litanies de la S. Vierge et de l'office de l'Assomption. — (*A.A.S.*, XXXXII, 1950, p. 793-795; XXXXIII, 1951, p. 385-399).

A la veille de la proclamation du dogme de l'Assomption, la S. Congrégation des Rites avait publié le décret d'approbation de la messe qui devait être célébrée pour la première fois le lendemain par le Souverain Pontife. Cette messe doit remplacer dorénavant celle qui se trouvait au missel romain pour le 15 août. Le texte est complètement nouveau, sauf une partie du graduel (cité d'après la nouvelle version du psautier) et le verset de l'Alleluia. A l'introït : *Signum magnum apparuit in coelo* (*Ap.*, XII, 1), à l'épître des passages du Livre de Judith (XIII, 22-25; XV, 10); à l'évangile une partie du récit de la Visitation de la S. Vierge et du Magnificat (Luc, I, 41-50).

Le même décret du 31 octobre 1950 insérait aux Litanies de Lorette l'invocation *Regina in coelum assumpta,* après *Regina sine labe originali concepta.*

Un second décret du 27 avril 1951 approuve le texte de l'office pour le 15 août, ainsi que des neuf leçons propres pour l'office du 18 (4e jour de l'octave).

Aux premières vêpres du 15 août, relevons une hymne propre, évoquant tous les mystères de la Vierge. Aux secondes vêpres par contre, l'*Ave Maris stella* habituel est maintenu.

Les hymnes de matines et de laudes sont consacrées la première au privilège même de l'Assomption, la seconde plutôt au rôle de médiatrice de la Reine du Ciel. Ces deux hymnes se terminent par une doxologie spéciale :

Laus sit excelsae Triadi perennis
Quae Tibi, Virgo, tribuit coronam
Atque Reginam statuitque nostram
Provida matrem. Amen.

L'invitatoire reste celui de l'office antérieur, ainsi que les antiennes du premier nocturne.

Les leçons des nocturnes se répartissent comme suit :

1er noct. : I. Genèse, III, 9-15. II. I Corinthiens, XV, 20-26. III. I Corinthiens, XV, 53-57.

2e noct. : IV. Sermon de S. Jean Damascène, comme dans l'office antérieur.
V. Sermon de S. Jean Damascène, comme dans l'office antérieur.
VI. Proclamation du dogme de l'Assomption par Pie XII.

3e noct. : VII-IX. Homélie de S. Pierre Canisius. Extrait du « *De Maria Deipara Virgine* », liv. V, chap. VI, expression très nette du privilège de l'Assomption.

Les antiennes des vêpres, des laudes et des petites heures restent les mêmes que jadis, mais le capitule est emprunté au Livre de Judith, XIII, 22.

A l'office du 18 août, les leçons du premier nocturne sont extraites du Cantique des Cantiques, en des passages généralement différents de l'ancien office du même jour. Les leçons du second nocturne reproduisent la partie de la bulle *Munificentissimus Deus* du 1er novembre 1950 sur les raisons scripturaires alléguées par les Pères et les théologiens en faveur de l'Assomption et se résumant dans le décret unique de prédestination où le Rédempteur et sa Mère se rencontrent (*N.R.Th.*, 1950, p. 1087-1089). Enfin, au troisième nocturne, un passage d'une homélie de S. Pierre Damien, en la Nativité de N.-D., est tout inspiré de la confiance que le peuple chrétien met en Marie, sa toute-puissante souveraine.

En résumé, les nouveaux textes liturgiques expriment plus nettement que les précédents le privilège de l'Assomption corporelle et font constamment ressortir le rôle de Médiatrice de la Reine du Ciel. E. Bergh, S. I.

BIBLIOGRAPHIE

ECRITURE SAINTE : ANCIEN TESTAMENT

Archéologie biblique et orientale

C. F. A. Schaeffer. — *Mission de Ras Shamra.* Tome V : *Ugaritica II.* Nouvelles études relatives aux découvertes de Ras Shamra. Coll. Institut français d'archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique, XLVII. Paris, Geuthner, 1949, 28 × 23 cm., xvi-320 p. et xlv pl. Prix : 3000 frs franç.

Ce volume constitue le cinquième consacré aux publications définitives de la Mission archéologique française de Ras Shamra. Les volumes précédents nous avaient donné « La légende phénicienne de Danel » (1936) ; « La légende de Keret roi des Sidoniens » (1936) ; « La déesse Anat. Poème de Ras Shamra » (1938). Tous ces textes étaient présentés par M. Ch. Virolleaud. En 1939, M. Claude Schaeffer avait publié un premier volume d'Ugaritica. Ayant servi dans la Marine de la France Combattante de 1940 à 1945, le Directeur des fouilles de Ras Shamra reprend la publication interrompue en donnant un second volume d'Ugaritica.

Parmi les pièces intéressantes publiées dans ce volume, il faut signaler d'abord deux beaux vases en or trouvés en 1933 au sud du temple de Baal : selon les observations stratigraphiques, cette patère en or et cette coupe du même métal sont à placer immédiatement avant le tremblement de terre qui ravagea Ugarit pendant le règne d'Aménophis IV (1377-1360). Pendant une cinquantaine de pages, M. Schaeffer se livre à une analyse très détaillée d'abord de la patère avec sa scène de chasse remarquablement réussie, puis de la coupe avec sa décoration un peu surchargée et qui témoigne d'un talent inférieur à celui qui a réalisé la scène de chasse. M. Schaeffer n'hésite pas, après M. Montet devant les trouvailles qu'il a faites à Byblos et avec plus d'assurance que lui, à parler de l'influence de l'art syrien sur l'art égyptien. Ce qui est certain c'est qu'une comparaison s'impose entre l'art égéo-mycénien, égyptien et mésopotamien d'une part et l'art syrien et ugaritien d'autre part. Au point de vue égyptien, les richesses du tombeau de Tout-ankh-Amon fournissent une documentation très bien exploitée par M. Schaeffer. Mais n'est-il pas plus prudent de parler de l'art syrien en le considérant comme résultant d'un syncrétisme où l'on retrouve les influences de Mycènes, de l'Egypte, de Chypre, de la Mésopotamie, unies par l'esprit phénicien pour en tirer un style particulier ?

Une autre curiosité que nous présente M. Schaeffer est ce qu'il propose d'appeler « les porteurs de torques » ; il leur consacre un chapitre dont la lecture est, disons-le bien simplement, passionnante. Prodigieuse histoire en effet que celle de ces mystérieux métallurgistes, sémitisés dès leur installation en Syrie, hardis navigateurs, franchissant la Méditerranée et venant, au début du second millénaire, transmettre les connaissances du bronze aux néolithiques d'Europe du sud, du centre et du nord. Les traces caractéristiques de ces métallurgistes, M. Schaeffer les avait d'abord découvertes en Alsace et l'idée lui vint de les rechercher en Syrie, après que M. Montet eut trouvé les mêmes objets de bronze dans une jarre de Byblos. Des objets similaires ont été découverts en Autriche, en Hongrie, en Bohême, en Allemagne, en Suisse.

Disons un mot de la grande stèle du Baal au foudre (hauteur : 1m. 42) que le directeur des fouilles présente dans ce volume. A l'analyse très intéressante qui est ici fournie, on joindra quelques détails complémentaires fournis par M.

G. Contenau, suivant sa méthode toujours remarquablement objective (cfr *Manuel d'Archéologie orientale,* IV, 1947, p. 2297 sv.).

Le volume se termine par la description abondamment illustrée du corpus céramique de Ras Shamra dont la variété et la richesse sont remarquables : signalons une hydrie mycénienne décorée, un rhyton mycénien en forme de tête de bovidé, d'autres rhytons en forme de sanglier et de hérisson, un vase mycénien à trois anses, une belle tasse crétoise, des vases syriens peints, et ce ne sont là que quelques pièces parmi bien d'autres curiosités, sans parler de la poterie plus ordinaire. G. Lambert, S. I.

Coll. *Archives royales de Mari.* Paris, Geuthner, 1950, 25 × 16 cm.
T. I : *Correspondance de Shamshi-Addu,* par G. Dossin, 228 p.
T. III : *Correspondance de Kibri-Dagan,* par J. R. Kupper, 120 p.

Vers la fin du III^e^ millénaire, Mari était la capitale du Moyen-Euphrate. Son dernier roi fut Zimrilim, adversaire du célèbre Hammurabi, roi de Babylone. En l'an 35 de son règne, ce dernier ravagea complètement la ville de Mari. Le palais royal, pillé et incendié, fut peu à peu enseveli sous l'effondrement de ses murs de briques crues et le désert le protégea durant près de quatre millénaires, jusqu'à l'arrivée en 1933 d'une mission française qui durant six campagnes (de 1933 à 1939) explora le site de Mari (cfr A. Parrot, *Archéologie mésopotamienne,* 1946, p. 495-513 et bibliographie, p. 521-522). Les fouilleurs ont eu la bonne fortune de retrouver dans la salle aux archives du palais royal la correspondance diplomatique des derniers rois de Mari, en particulier celle de Zimrilim. Si on ajoute des centaines de textes économiques ramassés dans d'autres salles, on peut évaluer à environ 20.000 le nombre des documents épigraphiques recueillis.

On a commencé à publier ces « Archives royales de Mari ». Dans un premier fascicule, M. Georges Dossin, professeur à l'Université de Liège, donne la transcription et la traduction d'un premier lot de 139 lettres qui, à l'exception de deux, appartiennent toutes à ce qu'on est convenu d'appeler l'« Interrègne assyrien ». A cette époque, Mari se trouvait sous l'hégémonie du roi d'Assyrie, Shamshi-Addu, premier du nom; il avait installé comme gouverneur de Mari son fils Iasmach-Addu, tandis que son autre fils, Ishme-Dagan, gouvernait une ville sur le moyen Tigre, en aval d'Assur. Des 139 lettres publiées, les numéros 4 à 107 sont adressés par le roi d'Assyrie à son fils, le gouverneur de Mari; les numéros 108 à 120 sont écrits par le gouverneur à son père; les numéros 121 à 139 sont adressés par Ishme-Dagan à son frère Iasmach-Addu.

Un second fascicule est annoncé comme étant sous presse : il contiendra des « Lettres diverses » étudiées par Ch. F. Jean. — Le troisième fascicule est l'œuvre de J. R. Kupper, qui en 1946 présentait à l'Université libre de Bruxelles une thèse de doctorat sur « La correspondance de Kibri-Dagan, gouverneur de Terqa ». C'est cette correspondance qu'il publie aujourd'hui dans la collection des « Archives Royales ». Dans ce lot de 84 lettres, 80 sont adressées à Zimrilim, roi de Mari, par son fidèle gouverneur de Terqa, chef-lieu d'une province du royaume. Deux sont pour un haut fonctionnaire de la capitale; une provient d'un collègue de Kibri-Dagan et la dernière émane du souverain lui-même.

Les lettres publiées par M. Dossin nous font connaître les membres d'une famille royale assyrienne : le roi Shamshi-Addu apparaît « comme un homme de guerre énergique, un politique avisé, un administrateur méticuleux » (Dossin). Il a par ailleurs laissé dans l'histoire le souvenir d'un des plus grands souverains de l'Assyrie. Ses deux fils ont des caractères opposés : Ishme-Dagan est un type énergique, courageux, le digne fils de son père, tandis que Iasmach-Addu est un homme négligent, sans volonté, incapable de remplir son poste de gouverneur et qui se fait plus d'une fois rappeler à l'ordre par le roi son père.

Quant à la publication de M. Kupper, elle nous fait connaître la mission d'un gouverneur de province dans l'administration fortement centralisée du royaume de Mari : « Maintenir l'ordre public, en surveillant particulièrement les allées et venues des nomades, tenir la haute main sur l'administration de la

justice et l'exercice du culte, entretenir les canaux, faire rentrer les impôts, diriger l'exploitation des domaines appartenant au souverain, assurer le service du courrier », voilà, nous dit M. Kupper, l'essentiel de cette mission.

G. Lambert, S. I.

Collections de commentaires

*Coll. *Das Alte Testament Deutsch.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1949-1950, 25 × 17 cm. :

2 : *Das erste Buch Mose* (*Genesis Kapitel 1-12, 9*), traduction et commentaire par G. von Rad, 136 p. Prix : 5.40 Mk.

13 : *Das Buch Hiob,* traduction et commentaire par A. Weiser, 268 p. Prix : 10,80 Mk.

14 : *Die Psalmen.* I : *Psalm 1-60,* traduction et commentaire par A. Weiser, 288 p. Prix : 11,80 Mk.

15 : *Die Psalmen.* II : *Psalm 61-150,* traduction et commentaire par A. Weiser, 289-564 p. Prix : 10,60 Mk.

17 : *Der Prophet Jesaia* (*Kapitel 1-12*), traduction et commentaire par V. Herntrich, 222 p. Prix : 9,40 Mk.

24 : *Das Buch der zwölf kleinen Propheten.* I : *Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha,* traduction et commentaire par A. Weiser, VIII-262 p. Prix : 9,50 Mk.

25 : *Das Buch der zwölf kleinen Propheten.* II : *Nahum, Habakuk, Zephania, Haggai, Sacharia, Maleachi,* traduction et commentaire par K. Elliger, 206 p. Prix : 6,50 Mk.

La maison Vandenhoeck et Ruprecht de Goettingue, qui éditait avant la guerre de 1940 le célèbre « Göttinger Handkommentar zum Alten Testament », reste fidèle à ses traditions plus de deux fois séculaires en commençant en 1949-1950 un « Neues Göttinger Bibelwerk », un nouveau commentaire de tous les livres de l'Ancien Testament. L'œuvre complète comprendra 25 volumes qui, selon les prévisions, auront tous paru avant l'année 1956. Elle s'intitule « Das Alte Testament Deutsch ». Elle est au reste conçue à l'instar du commentaire du Nouveau Testament, « Das Neue Testament Deutsch ». Ce travail, édité avant la guerre, avait connu un légitime succès et les éditeurs ont été bien inspirés d'abord en le rééditant, puis en appliquant les mêmes principes à un nouveau commentaire de l'Ancien Testament.

Un esprit nouveau anime, dirait-on, l'exégèse protestante en plusieurs pays. Nombreux sont aujourd'hui les exégètes qui ont compris que la science à laquelle ils consacrent leur vie et leurs talents ne doit pas rester un champ clos pour discussions entre spécialistes. Cette science doit être (comme le sacerdoce catholique) mise au service du peuple chrétien : « in obsequium plebis ». De là la conception que tâche de réaliser le nouveau commentaire : « Das Alte Testament Deutsch » : utiliser certes toutes les ressources de la science et de la théologie pour composer des commentaires à la fois rigoureusement scientifiques et riches de doctrine, mais rédigés de telle manière qu'ils puissent être mis entre les mains des non spécialistes. « Das Alte Testament Deutsch » veut être ce qu'est déjà le commentaire parallèle du N.T. : une explication de la Bible pour l'église, pour l'école et pour le foyer. Ont paru jusqu'ici le livre de Job, les Psaumes et les petits Prophètes, ainsi que les onze premiers chapitres de la Genèse et les douze premiers du Livre d'Isaïe.

Quand nous disions que la tendance actuelle de l'exégèse protestante est d'être au service du peuple chrétien, cela ne signifie pas pour autant que la collection ici présentée soit de caractère « populaire ». On serait vite détrompé en ouvrant la Genèse de Gerhard von Rad. C'est un livre d'une haute valeur

* Les ouvrages de sujet religieux écrits par des non catholiques sont marqués d'un astérisque.

scientifique, mais où l'auteur a évité tout ce qui, pour le profane même cultivé, rend l'exégèse hirsute et rébarbative. Introduction et commentaire, tout est concis, précis, évitant les discussions, mais donnant ce qui est considéré comme certain ou très probable par la majorité des exégètes protestants. Ajoutons encore la constante préoccupation de dégager des récits la doctrine religieuse traditionnelle. Nous reviendrons à cette œuvre importante, quand aura paru la Genèse entière.

Artur Weiser qui, avec Volkmar Herntrich, dirige la collection a pris courageusement sa part du travail en collaboration : il a déjà donné jusqu'à présent le livre de Job, les 150 Psaumes et six petits Prophètes. En une quinzaine de pages, il résume dans son introduction l'essentiel des choses qu'il faut savoir pour comprendre le livre de Job, y compris cette judicieuse remarque que la solution du problème posé par Job doit être cherchée, à l'intérieur de l'A.T., non pas dans le livre de Job, mais auprès du mystérieux Ebed Jahweh. — L'introduction aux Psaumes (une cinquantaine de pages) commence par mettre en relief comment, dès ses origines, la « communauté chrétienne » a toujours gardé un contact étroit avec le Psautier : il édifie, il console, il prie, il conduit à Dieu aux heures de joie comme dans l'épreuve. Comme le livre de Job de Weiser, ainsi son commentaire des Psaumes : ce ne sont pas des volumes savants que l'on consulte, mais des livres qui se font lire. — Le même auteur a aussi traduit et commenté Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas et Michée. Les trois prophètes Amos, Osée et Michée sont bien présentés dans le cadre de leur époque. Les prophéties d'Abdias et de Joël sont heureusement analysées et les récits concernant Jonas nettement caractérisés : ils sont dans l'A.T. une préparation à l'universalisme de l'Evangile.

Les six autres « petits Prophètes » ont été étudiés par Karl Elliger, qui s'excuse dans sa préface de n'avoir pas pu, étant donné le but de la collection, traiter avec l'ampleur voulue les problèmes de simple critique textuelle qui fourmillent dans l'œuvre des petits prophètes.

Enfin Volkmar Herntrich a donné le commentaire des douze premiers chapitres d'Isaïe. Du même auteur sont prévus deux autres volumes : l'un contiendra Isaïe 13-39 et l'autre, Isaïe 40-66. On a souligné la note d'actualité que l'auteur sait donner à son commentaire. Nous en reparlerons quand paraîtra le second fascicule d'Isaïe.

Il reste bien entendu que l'éloge que nous avons fait des tendances heureuses de la collection ici annoncée n'enlève rien aux réserves qui s'imposent dans l'usage par un catholique de commentaires protestants. G. Lambert, S. I.

*Coll. *Handbuch zum Alten Testament.* Erste Reihe. Tubingue, Mohr, 25 × 19 cm.

12. *Jeremia,* traduit et commenté par W. Rudolph, 1947, xxii-282 p. Prix : 12,50 Mk.

20. *Esra und Nehemia mit 3. Esra,* traduit et commenté par W. Rudolph, 1949, xxxii-220 p. Prix : broché : 16,60 Mk ; relié : 18 Mk.

La collection « Handbuch zum A.T. », que dirige M. Otto Eissfeldt, avait publié avant 1940 une douzaine de volumes dont il a été rendu compte dans la *Nouvelle Revue Théologique* par notre regretté maître et ami, le P. Charles Huyghe, S. J. Ce dernier n'a pas manqué de souligner les mérites de collaborateurs tels que Beer, Noth, Bertholet, Robinson, Horst, Schmidt, Hölscher, Haller, Bentzen, Fichtner, Galling, même quand il ne pouvait pas partager complètement leur manière de voir. Interrompue par la guerre, cette collection recommence à paraître. M. Wilhelm Rudolph rouvre la série avec deux commentaires, celui de Jérémie (1947) et celui d'Esdras-Néhémie (1949).

L'introduction au livre de Jérémie est dense et concise. Certains raccourcis accrochent l'attention par leur plénitude : « La vie de Jérémie a deux foyers : son Dieu et son peuple. Ce peuple, il l'aime et lui souhaite le meilleur. Qu'à ce peuple il ne puisse pas dans son service de Jahweh annoncer le salut et la bénédiction, c'est la souffrance de sa vie ». La théologie du prophète est re-

marquablement résumée en trois pages. Dans les six pages suivantes, sont clairement exposés les résultats critiques les plus récents sur les sources du livre de Jérémie, sa composition et les questions relatives au texte, sans oublier le problème des divergences entre le grec et l'hébreu, le premier étant plus court que l'autre d'un huitième (2.700 mots selon les calculs de Graf). L'exégèse indépendante semble apprécier les progrès réalisés par la science catholique et l'on voit figurer dans la bibliographie générale les noms de Condamin, Ricciotti, Nötscher, Coppens, van Imschoot. Disons d'autre part que M. Rudolph caractérise l'activité de Jérémie et sa théologie en des termes auxquels un catholique peut souscrire. Le commentaire lui-même, dans sa traduction, son apparat critique et ses notes explicatives, est conforme aux traditions de haute tenue scientifique qui ont habituellement distingué l'exégèse allemande.

Les dix chapitres d'Esdras et les treize de Néhémie formaient primitivement le livre unique d'Esdras, comme les deux livres des Chroniques n'en étaient qu'un à l'origine, comme d'ailleurs il fut un temps où le livre unique d'Esdras venait à la suite du livre unique des Chroniques pour ne former avec lui qu'un seul ouvrage, qu'Ed. Reuss a appelé, non sans quelque irrévérence inoffensive, une Chronique ecclésiastique de Jérusalem. Que cette grande chronique soit d'un seul et même auteur, cela ne souffre aucun doute, dit avec raison M. Rudolph. Mais alors pourquoi, d'une manière très peu naturelle, trouve-t-on généralement dans les manuscrits et les Bibles imprimées Esdras-Néhémie avant les Chroniques ? L'auteur pense qu'on a accepté Esdras-Néhémie avant les Chroniques, parce qu'il comblait une lacune en donnant l'histoire de la restauration, tandis que les Chroniques faisaient double emploi avec les livres de Samuel et des Rois. C'est aussi l'avis de A. Bentzen (*Introduction to the O.T.*, II, p. 205).

En même temps que les livres canoniques d'Esdras et de Néhémie, M. Rudolph traite l'apocryphe parfois désigné comme le troisième Esdras. Ce livre est en partie parallèle à certains passages des Chroniques, en partie aussi parallèle à Esdras-Néhémie, mais il possède en propre quelques éléments, en particulier une espèce de légende pieuse qui prétend expliquer comment Zorobabel réussit à aller reconstruire le temple de Jérusalem : ce n'est d'ailleurs que l'accommodation d'un ancien récit à l'histoire de la restauration.

Il s'imposait d'étudier Esdras-Néhémie comme une partie d'un tout : l'œuvre du Chroniste; ce que M. Rudolph nous donne dans son Introduction, c'est une étude qui vaut pour l'ensemble de la composition du Chroniste, qu'il s'agisse de déterminer les sources utilisées par cet auteur ou sa théologie. Au reste, ce n'est qu'en envisageant la Chronique complète qu'on peut constater que cette œuvre d'histoire constitue, suivant l'expression de M. Rudolph, « eine Darstellung von schöner Geschlossenheit ». Après avoir raconté (dans les Chroniques) comment l'œuvre accomplie par le grand roi David était allée à sa ruine à cause du péché d'Israël, comment *le temple* avait été détruit, *les murs* de Jérusalem renversés et *sa population* emmenée en captivité, l'historien exposait (dans Esdras-Néhémie) comment, par la grâce de Jahweh et la faveur des rois de Perse, la restauration s'était accomplie en trois étapes : Cyrus d'abord avait permis aux Juifs de retourner à Jérusalem et d'y reconstruire *le temple* : *Esdr.*, I-VI (538-515) ; Artaxerxès I ensuite avait chargé le scribe Esdras d'aller remettre en vigueur à Jérusalem la sainte Tôra et ainsi se reconstitua *la communauté* de Jahweh dans le culte de la Loi et de la pureté du sang : *Esdr.*, VII-VIII ; *Neh.*, VIII ; *Esdr.*, IX-X ; *Neh.*, IX-X (458-457) ; enfin, pour la sécurité du temple reconstruit et de la communauté reconstituée, Néhémie avait obtenu du même Artaxerxès I la permission d'aller relever *les murs* de Jérusalem : *Neh.*, I-VII ; XI-XIII (446-433). Et par ces trois étapes, avait été recréé un peuple conforme à la volonté divine : une communauté juive à l'abri derrière de solides murailles, groupée autour du temple de Jahweh dans le culte de la sainte Tôra et le souci de constituer un peuple séparé.

Sur des questions autrefois vivement discutées, comme l'authenticité du firman accordé à Esdras par Artaxerxès, comme aussi la date à laquelle a eu lieu la mission d'Esdras, on est revenu aux vues traditionnelles et M. Rudolph s'y range également.

G. Lambert, S. I.

Les prophètes d'Israël

J. Steinmann. — *Le prophète Isaïe.* Sa vie, son œuvre et son temps. Coll. Lectio divina, 5. Paris, Edit. du Cerf, 1950, 23 × 14 cm., 382 p. Prix : 530 frs franç.

Voici un livre sur Isaïe qui se recommande par plusieurs qualités : il permet de lire l'œuvre littéraire d'Isaïe en la comprenant au fur et à mesure de sa lecture, parce que chaque oracle du grand homme de Dieu se présente à sa place chronologique la plus probable et qu'il est introduit et commenté avec toutes les ressources d'une érudition d'ailleurs toujours sobre et sans surcharge inutile. Ensuite, il met le lecteur au courant des résultats auxquels a abouti un travail poursuivi avec persévérance et qui, en cinquante ans, a renouvelé la connaissance d'Isaïe : c'est ainsi que l'on ne voit pas figurer dans le livre de M. Steinmann les chapitres XL à LXVI du livre d'Isaïe. Avec plusieurs auteurs catholiques tels que Fischer, Kissane, Feuillet, Coppens, Dubarle, Chaine, l'auteur estime qu'il est admis de réserver l'étude du *Livre de la Consolation d'Israël* à la période de l'Exil à Babylone. Il reconnaît aussi que même dans les chapitres I à XXXIX, beaucoup d'oracles ne sont pas du prophète lui-même : aussi les a-t-il signalés en les reproduisant en caractères italiques. Il faut aussi reconnaître à M. Steinmann le mérite d'avoir avec courage et sincérité essayé des solutions nouvelles là où l'exégèse antérieure se trouvait dans une impasse, ainsi que nous le constations naguère pour Isaïe, VII, 14 (cfr *N.R.Th.*, janvier 1950, p. 88-89). On lira avec intérêt le commentaire qu'il nous donne de ce passage célèbre. Disons en bref que le livre de M. Steinmann contribuera grandement à faire mieux connaître, mieux comprendre le prophète du VIII[e] siècle, en même temps qu'il fera mieux apprécier la véritable valeur de la collection d'écrits prophétiques qui porte son nom.

G. Lambert, S. I.

E. Power, S. J. — *The Emmanuel Prophecy of Isaias.* Tirage à part du Irish Ecclesiastical Record, 5[e] série, vol. LXX. Dublin, Browne et Nolan, avril 1948, 24 × 16 cm., p. 289-304.

Quand à plusieurs reprises on a fait le tour des difficultés que présente, au jugement de tous les exégètes catholiques, l'interprétation de la prophétie de l'Emmanuel, on a bien le droit d'admirer le R. P. Power qui, parvenu à un âge qui n'est plus celui de la première jeunesse, garde assez d'enthousiasme pour revenir à la charge et s'efforcer une fois de plus de résoudre le vieux problème. En 1922, il avait donné un premier essai dans « Verbum Domini » (p. 57) et s'était rangé alors à l'interprétation mise à la mode par E. Reuss en 1874. Au milieu des réflexions de sa maturité, dans le cadre paisible de sa chère Irlande, l'ancien professeur de l'Institut Biblique Pontifical de Rome éprouve, comme saint Augustin, le besoin d'écrire des confessions et des rétractations. Il nous avoue, en reprenant les termes de l'évêque d'Hippone, que, quand il écrivit cet article, il y a bientôt trente ans, il n'avait nullement compris le célèbre passage. En cela, rien d'étonnant et le Révérend Père aurait pu se consoler en se disant qu'il n'était pas seul dans son cas. Etait-il nécessaire d'écrire un second article par manière de « rétractation » ? Ce ne serait efficace que si l'on pouvait se flatter d'avoir enfin trouvé l'explication définitive. Mais qui peut avoir cette prétention, même dans un second article ? Il n'y a pas de doute heureusement que le Seigneur et sa sainte Mère sauront gré au R. P. Power de son admirable bonne volonté : et cela vaut bien la peine d'apporter une contribution à l'*Irish Ecclesiastical Record.* Au reste, la solution proposée par l'auteur s'inspire de celles des PP. Vaccari et Calès, auxquels il emprunte des éléments qu'il combine et développe. On peut donc redire de son explication ce que le P. Condamin disait, il y aura bientôt cinquante ans, de celle que lui avait fournie le P. Huyghe : elle est assez plausible pour être adoptée provisoirement.

G. Lambert, S. I.

*C. Lindhagen. — *The Servant Motif in the Old Testament.* A preliminary Study to the 'Ebed-Yahweh Problem' in Deutero-Isaiah. Uppsala, Almqvist et Wiksells, 1950, xvi-336 p.

Le problème de l'Ebed-Jahweh continue à passionner les exégètes, qui ne se fatiguent jamais de lui chercher une solution qu'ils veulent toujours plus satisfaisante. La dissertation de M. Lindhagen n'a pas d'autre prétention que d'être un travail préparatoire à l'examen de ce même problème, en faisant une étude aussi exhaustive que possible du thème de l'Ebed (le mot et la chose) dans l'Ancien Testament. Il commence même par examiner l'usage du mot en dehors de la Bible, dans les documents d'Amarna, de Ras Shamra, de Lachish, d'Eléphantine et Assuan, comme aussi sur les sceaux. On ne pourra pas lui reprocher une documentation incomplète. Dans le matériel fourni par l'A.T., M. Lindhagen distingue l'usage non religieux du terme et son emploi dans la langue religieuse. Dans le langage profane, « ebed » peut désigner un esclave, il est aussi employé comme formule de politesse en parlant de soi-même à un supérieur, comme on dit en français « votre serviteur », il peut encore marquer la sujétion à un maître étranger, il s'emploie dans le service militaire et aussi dans les cours royales en parlant des courtisans.

Dans la langue religieuse, « Ebed-Jahweh » se dit soit du peuple tout entier, soit d'un groupe choisi du peuple, soit de certains membres individuels du peuple d'Israël. S'il s'agit du peuple entier, il y a lieu de distinguer l'aspect cultuel et l'aspect moral de la locution, comme aussi le drame religieux des infidélités d'Israël dans le « service » de son Dieu. C'est encore en un sens collectif que l'épithète « Ebed-Jahweh » est employée à l'intérieur du peuple d'Israël pour y opposer les pieux à ceux qui par leur conduite se sont retranchés de la nation élue. Dans son étude du sens individuel de « Ebed-Jahweh », l'auteur distingue le « Je » des Psaumes de lamentation, où le plaignant s'appelle devant Dieu « ton serviteur », il étudie les noms théophores formés de « Ebed », comme Obadjahu, il examine les passages où prophètes et rois sont dits « serviteurs de Jahvé », comme aussi les textes où le même titre est décerné à des personnages comme Abraham, Moïse, Josué, Samuel, Job. Enfin pour ne rien négliger, l'auteur termine par un paragraphe consacré aux non-Israélites à qui est décerné le titre de « serviteurs de Jahweh ».

Voilà certes une étude aussi complète que possible de tous les emplois de l'expression « Ebed-Jahweh » dans l'A.T. Elle a obtenu à son auteur le grade de Docteur en théologie de l'Université d'Uppsala. Nous souhaitons maintenant qu'elle le conduise à un travail aussi exhaustif sur les chants de l'Ebed-Jahweh, puisqu'il manifeste son intention de revenir plus tard à ce problème.

G. Lambert, S. I.

La Biblia. Versio dels textos originals i commentari pels monjos de Montserrat. T. XIV : *Jeremias,* par Dom Ramir Augé. Monastère de Montserrat, 1950, 28 × 22 cm., 406 p.

Tous les amis de la Bible se souviennent de la magnifique collection de commentaires sur toute la Sainte Ecriture qu'avaient commencé de publier en 1926 les moines de la célèbre abbaye de Montserrat en Espagne. Ce remarquable travail qui voulait être non seulement une œuvre d'art, mais en même temps une œuvre de science, avait été malheureusement interrompu en 1936 « per l'esclat de la nostra guerra », comme s'exprime un moine de Montserrat.

Durant ces dix premières années de labeur, avaient été publiés huit volumes de commentaires (Genèse — Exode et Lévitique — Nombres et Deutéronome — Les Psaumes — Isaïe — Evangile selon saint Jean et Actes — Epîtres de S. Paul I — Epîtres de S. Paul II) et deux volumes d'illustrations (Genèse — Exode et Lévitique), empruntées à la géographie, à l'archéologie et au folklore de la Palestine. Un bon juge avait dit de ces débuts : « Au point de vue critique, leur collection peut rivaliser avec les meilleures des autres pays et comme œuvre d'art elle demeure inégalée » (P. Dumeste, O.P., dans la *Revue Biblique*).

Dès décembre 1948, l'abbaye de Montserrat était en mesure d'annoncer que

l'œuvre depuis si longtemps interrompue allait être continuée et que le commentaire de Jérémie était sous presse. Il est maintenant publié et l'on ne peut que se réjouir de cet heureux événement et féliciter les moines de l'abbaye de Montserrat de leur persévérance. Souhaitons-leur de pouvoir désormais sans encombre conduire l'œuvre jusqu'à son couronnement. Déjà ils annoncent comme préparés sept volumes de commentaires et quatre volumes d'illustrations, enfin sont en préparation quatre volumes de commentaires et un dernier volume d'illustrations sur les quatre livres des Rois et les Chroniques. L'œuvre complète comportera 27 volumes.

G. Lambert, S. I.

C. Lattey, S. J. — *The Book of Daniel.* Dublin, Browne et Nolan, 1948, 22 × 14 cm., LIV-144 p. Prix : 12s. 6d.

L'auteur nous déclare dans sa Préface que c'est en 1912 qu'il a commencé à commenter le livre de Daniel et depuis lors ce livre a été rarement absent pour un temps notable de sa pensée et de son étude. C'est donc une œuvre longuement mûrie que nous offre le R. P. Lattey et le fruit d'un travail de sept lustres au moins. C'est probablement la raison pour laquelle son livre est réduit à des proportions si modestes; ayant beaucoup réfléchi, il n'a retenu pour l'impression que ce qui valait vraiment la peine d'être dit. Qu'il en soit félicité et remercié.

Nous comprenons parfaitement les positions prudentes auxquelles s'arrête l'auteur dans les questions de date et d'auteur, comme aussi dans les problèmes d'historicité des divers épisodes narrés dans le livre de Daniel et son Appendice. C'est qu'en effet depuis 1912, le R. P. Lattey a vu beaucoup de choses et a réfléchi à un bien plus grand nombre. Mais nous permettra-t-il de lui dire qu'il ne parvient pas à dissimuler l'embarras que lui causent ces problèmes ? Il se rend trop bien compte des difficultés qu'entraînent les vues traditionnelles, mais, tout en constatant qu'elles n'ont pour elles aucun argument décisif, il préfère s'en tenir à ces vues plus traditionnelles. C'est apparemment plus sûr.

Quand on compare les résultats auxquels aboutit le R. P. Lattey à ceux qu'expose dans son intéressant petit livre M. Steinmann, on en vient à se poser la question suivante : « Quand des difficultés reconnues par tous peuvent être résolues, à condition de ne pas s'obstiner dans des vues usuelles, qui sont simplement en possession sans avoir pour elles d'autre argument valable, la prudence ne consiste-t-elle pas à abandonner ces conceptions usuelles pour adopter une solution répondant à toutes les données du problème ? ».

G. Lambert, S. I.

J. Steinmann. — *Daniel.* Coll. Témoins de Dieu, 12. Paris, Edit. du Cerf, 1950, 19 × 12 cm., 182 p. Prix : 220 frs franç.

Le véritable témoin de Dieu, ici, bien plus que le personnage de Daniel lui-même, est le livre qui porte son nom. C'est en déterminant les genres littéraires auxquels appartiennent les différentes parties de ce livre que M. Steinmann parvient à résoudre d'une manière très heureuse les problèmes que pose un des ouvrages les plus énigmatiques de la Bible. Mais s'il a jusqu'ici pour un bon nombre d'exégètes catholiques gardé son énigme, n'est-ce pas peut-être qu'on s'est obstiné à ne pas vouloir, à ne pas oser, s'engager dans la seule voie permettant de résoudre le problème ? Cette impression est renforcée par la lecture du commentaire de M. Steinmann, qui nous déclare résolument : « Le livre de Daniel ne se situe pas dans l'ambiance religieuse, morale et littéraire de l'Exil, mais s'insère au contraire remarquablement dans un ensemble d'œuvres écrites au second siècle avant J.-C., car la première partie I-VI est de genre littéraire haggadique et la seconde VII-XII de genre apocalyptique » (p. 28).

Une fois ce point de départ admis, les difficultés s'évanouissent et le commentaire devient cohérent, comme l'œuvre qu'il s'agit d'expliquer. De même, le message essentiel du livre de Daniel se dégage clairement : les impérialismes politico-religieux finiront par s'écrouler et le règne de Dieu s'installera sur leurs ruines. C'est le même message de confiance et d'espoir qui retentira à l'aurore de l'époque chrétienne dans l'Apocalypse de S. Jean, orchestration

splendide avec toutes les ressources d'une imagerie orientale, plusieurs fois millénaires, de cette simple parole du Christ : « Confidite, ego vici mundum ». Nous ne doutons pas que le petit livre, court et clair, que vient de nous donner M. Steinmann, contribuera à faciliter la tâche à l'exégète de langue française qui écrira dans un prochain avenir le grand commentaire de Daniel qui nous manque. **G. Lambert, S. I.**

Das Buch der Zwölf Propheten, traduction et commentaire par P. M. Schumpp, O.P. Coll. Herders Bibelkommentar. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, X/2. Fribourg, Herder, 1950, 23 × 17 cm., XII-408 p. Prix : relié : 17,50 Mk.

Depuis 1935, la Nouvelle Revue Théologique a présenté à ses lecteurs presque tout le commentaire du Nouveau Testament et plusieurs volumes de l'Ancien, parus dans la collection « Die Heilige Schrift für das Leben erklärt ». Les auteurs de cette collection ne négligent certes pas pour leur compte personnel l'étude scientifique du texte qu'ils commentent; ils s'attachent à en mettre en relief le sens littéral; mais en même temps, confiants dans la parole de l'Apôtre : « Les Saintes Lettres sont capables de rendre sage pour le salut par la foi au Christ Jésus » (*II Tim.,* III, 15), ils estiment que l'Ecriture doit être source de vie et qu'elle doit donc être expliquée « pour la vie ». C'est dans cet esprit que le R. P. Meinrad Schumpp O.P. a abordé l'explication des douze petits prophètes. « Leurs écrits, dit-il en substance dans son Introduction, reflètent l'histoire d'environ trois siècles. On y voit des empires s'élever et disparaître. La puissance assyrienne s'écroule devant l'empire néobabylonien, lequel s'effondre à son tour sous les coups des Perses. En Israël, le royaume du Nord est détruit par les Assyriens et celui du Sud, par les Babyloniens. Suivent des années d'amère occupation étrangère; une grande partie de la population vit loin de ses foyers dans une dure captivité. Ce n'est que lentement et au milieu de grandes difficultés que s'accomplit la restauration et la reconstitution d'une nouvelle communauté du peuple de Dieu. En ces temps de luttes et de souffrances, les prophètes étaient là pour aider et conseiller, pour reprendre et avertir, pour consoler et encourager. Ils étaient pour leur peuple de vrais pasteurs des âmes, même quand on n'aimait pas de les voir, même si on ne désirait pas les entendre. » L'histoire, a-t-on dit, est une éternelle recommenceuse. Cette idée n'est qu'en partie vraie. Mais pour autant que la situation actuelle rappelle à beaucoup de pauvres humains celle que connurent les « Douze petits Prophètes », elle doit rendre nos contemporains plus attentifs aux leçons religieuses que ces hommes de Dieu dégagèrent de l'histoire de leur temps, aux avertissements, aux reproches, comme aussi aux consolations et aux encouragements qu'ils adressèrent à leur peuple.

C'est cet enseignement « pour la vie » que le P. Schumpp veut présenter à ses lecteurs. Il ne sacrifie pas à la parénèse le commentaire littéraire et historique des textes, mais il s'efforce de mettre en relief dans les introductions et les notes la théologie d'Osée, prédicateur de l'amour divin méconnu; la signification religieuse du livre de Joël, qui au milieu des débordements de la méchanceté humaine élève la pensée vers les jugements définitifs de Dieu; les conceptions religieuses d'Amos, le vigoureux prédicateur de la justice que Dieu exige des hommes et de ceux qui les gouvernent; la valeur de la courte prophétie d'Abdias, parole de consolation en un temps où fait rage le combat des puissances de ce monde contre le règne de Dieu; la doctrine religieuse du livre de Jonas, qui condamne l'orgueil national et prépare les voies à l'évangile de la charité envers tous les hommes; la portée du livre de Michée, le contemporain du grand Isaïe, l'ardent champion de la justice sociale, le prédicateur intrépide des justes jugements du Dieu de puissance et de majesté, mais aussi le prophète du consolant mystère de Noël; la signification du livre de Nahum, le héraut des jugements divins qui frappent la démesure des tyrans de ce monde et les remettent brutalement à leur place; la valeur du petit livret d'Habacuc, acte de foi en la Providence qui gouverne le monde, malgré les apparences; la doctrine du livre de Sophonie, qu'on a appelé un résumé, un catéchisme du prophétisme préexilien; le mérite d'Aggée qui aima avec passion la

splendeur de la maison de Dieu; les idées religieuses de Zacharie, le digne émule d'Aggée pour la reconstruction du temple du Seigneur, mais surtout le prédicateur du règne universel de Jahvé; enfin les conceptions de Malachie, le prédicateur de l'amour de Dieu pour son peuple, mais aussi de la grandeur et de la majesté de ce Dieu, dont la domination s'étend du lever du soleil à son couchant et dont le nom est grand parmi tous les peuples.

Puissent les lecteurs du beau commentaire du R. P. Schumpp fermer le livre en se sentant raffermis dans la conviction que la véritable histoire de notre pauvre humanité est celle du règne de Dieu qui se développe à travers le temps, malgré l'opposition du grand nombre, mais avec la collaboration du petit nombre, en se sentant raffermis aussi dans leur volonté d'être et de rester au nombre de ces collaborateurs. G. Lambert, S. I.

*L. G. Rignell. — *Die Nachtgesichte des Sacharja.* Lund, Gleerups, 1950, 25 × 17 cm., 268 p.

Au jugement de tous les commentateurs, les 14 chapitres qui constituent le livre de Zacharie se divisent en deux sections si nettement tranchées qu'autrefois A. Van Hoonacker, tout en restant favorable à l'unité d'auteur, avait traité comme deux œuvres distinctes les huit premiers chapitres et les six derniers. On ne peut donc reprocher à M. Rignell de n'avoir pas tenté de résoudre le problème de composition de tout le livre de Zacharie. Il a nettement délimité l'objet de son travail : l'étude exégétique des huit « visions nocturnes » contenues dans les six premiers chapitres.

L'écrit de Zacharie n'a jamais joui d'une grande réputation de clarté. Saint Jérôme l'appelait un « obscurissimus liber ». Pour ce qui concerne plus spécialement les difficultés qu'offre le texte des visions, l'auteur croit constater dans l'histoire de l'exégèse deux attitudes diamétralement opposées : les exégètes conservateurs du XIX^e^ siècle, comme Hengstenberg (1856), Köhler (1861), Keil (1873), Wright (1879), ont traité tout le texte des visions comme étant d'une seule venue et d'une parfaite unité, sans y reconnaître aucune addition, tandis que les exégètes du XX^e^ siècle, partisans d'une critique conjecturale et chirurgicale, mettent le doigt sur les endroits corrompus, découvrent des gloses et des additions rédactionnelles, transforment ici, déplacent là, suppriment plus loin encore, pour arriver à reconstituer le texte tel qu'ils l'imaginent sorti de la plume du premier auteur. « In medio virtus... et veritas », pense M. Rignell. Il part de cette conviction, qui a gagné du terrain depuis quelques décades, à savoir que le texte massorétique a été livré avec un soin scrupuleux, qu'il est en général le meilleur témoin et qu'il ne faut rien négliger pour le comprendre tel qu'il nous est parvenu. Ce n'est qu'après avoir tout essayé, tout tenté, qu'on pourra discrètement recourir à la conjecture.

Ce sont là, tout le monde en conviendra, d'excellents principes; en les appliquant, l'auteur suit l'exemple donné par ses devanciers immédiats : Nyberg sur Osée (1935), Lindblom sur l'apocalypse d'Isaïe (1938), Gerleman sur Sophonie (1942), Haldar sur Nahum (1947).

L'auteur estime qu'il y a lieu de distinguer dans le texte des six premiers chapitres de Zacharie trois éléments : 1) les prophéties de Zacharie faites immédiatement avant la reconstruction du Temple de Jérusalem; 2) les visions nocturnes de Zacharie qui se placent chronologiquement après qu'on avait commencé les travaux de reconstruction; 3) des expressions et des phrases explicatives dont le prophète se sert pour établir un lien entre ses prophéties et ses visions.

On voit immédiatement que M. Rignell, à la différence des conservateurs, reconnaît des additions faites au texte des visions, mais, à la différence des critiques, il s'efforce de montrer que l'état actuel du texte est l'œuvre du prophète lui-même. Seule une étude détaillée, sortant des cadres d'un compte rendu, pourrait montrer l'intérêt du travail entrepris par l'auteur sur le texte de Zacharie. Il y a là nombre de solutions neuves qui méritent la plus grande attention et ceux qui étudient le prophète Zacharie et ses visions ne pourront pas ne pas tenir compte de la très belle thèse de M. Rignell; disons pour ter-

miner qu'elle lui a valu le grade de docteur en théologie (protestante) de l'Université de Lund. G. Lambert, S. I.

*M. Schmidt. — *Prophet und Tempel.* Eine Studie zum Problem der Gottesnähe im Alten Testament. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1948, 23 × 16 cm., 276 p.

Le but de l'auteur, d'après ce qu'il nous dit lui-même à la page 18 de son introduction est double : pour chacun des prophètes considérés, à savoir Isaïe, Michée et Sophonie, Jérémie, Ezéchiel, Deutéro-Isaïe, Aggée et Zacharie, rechercher ce qu'ils nous disent de leur rencontre avec Jahweh, en tant qu'il est le Dieu se révélant et agissant dans l'histoire de son peuple et sous quelles formes ces prophètes expriment le contact qui fut le leur avec la réalité de ce Maître de l'histoire, à la fois lointain et proche, infiniment transcendant et pourtant immanent dans les événements de cette histoire; ensuite, pour chacun de ces prophètes également, exposer les conceptions qu'il se fait du temple dans le cadre de ses affirmations sur la proximité de Dieu. L'interprétation que donne l'auteur de ce qu'il trouve ou croit trouver chez ces différents prophètes n'échappe pas toujours au danger que présentent des monographies où l'on veut poursuivre l'exposé d'un thème : les vues de l'esprit l'emportent facilement, et sans que l'auteur s'en rende toujours bien compte, sur une étude rigoureusement objective et n'ayant d'autre préoccupation que de serrer de près le sens littéral des textes. G. Lambert, S. I.

Littérature de la Sagesse

*J. Coert Rylaarsdam. — *Revelation in Jewish Wisdom Literature.* Chicago, Univ. of Chicago Press, 1946, 19 × 14 cm., xii-128 p. Prix : 3 dollars.

L'auteur croit constater que la sagesse d'Israël commence par être, sous l'influence des sagesses égyptienne, babylonienne et orientales, le fruit de la libre recherche de l'homme. Ainsi en serait-il dans les Proverbes, Job, l'Ecclésiaste. Elle perd ensuite cette note d'indépendance pour se soumettre au légalisme des rabbins, comme dans le Siracide. Identifiée à la Tôra, la Sagesse devient avant tout la crainte du Seigneur et ne peut s'acquérir que par l'étude diligente de la Loi. Mais avec la Sagesse grecque de Salomon, une nouvelle transformation s'accomplit : la Sagesse devient identique à l'Esprit divin. Et c'est ainsi que l'auteur croit trouver dans le développement de la littérature sapientielle une tension continue qui va de la nature à la grâce, du naturel au surnaturel, de la recherche humaine à la révélation divine. Passant de l'Ancien au Nouveau Testament, l'auteur note que Jésus n'étant plus empiriquement présent dans l'histoire, il fallait de toute nécessité un moyen permettant de connaître avec certitude sa pensée. Il croit découvrir qu'au cours de l'histoire chrétienne, on a eu recours à trois moyens différents : tantôt à la Bible, tantôt à une église institutionnelle, sporadiquement et occasionnellement au Saint-Esprit. Il semble que l'idéal pour l'auteur soit cette troisième voie.

Pour ce qui concerne la Sagesse dans l'A.T., l'analyse de l'auteur est souvent plus une vue de l'esprit qu'un exposé vraiment objectif : il paraît difficile d'appliquer aux conceptions de la Sagesse en Israël les distinctions de raison et grâce, nature et surnaturel, vérité humaine et divine révélation. D'autre part, il est vain de chercher dans la Sagesse de l'Ancien Testament des comparaisons destinées à éclairer une conception fausse de la manière d'atteindre la vérité du Christ. L'auteur identifie trop généreusement les « variations des églises protestantes » avec des variations de l'Eglise entière. La Bible, l'Eglise institutionnelle, le Saint-Esprit ne sont pas autant de moyens distincts d'atteindre le Christ. Pour le croyant catholique, la révélation a été confiée, non pas proprement à la Bible, ni même principalement, mais elle a été confiée proprement à l'enseignement vivant de l'Eglise, à laquelle est promise l'assistance du Saint-Esprit pour conserver et expliquer fidèlement la vérité révélée.

Si l'auteur veut confronter ses idées et la thèse qui vient d'être énoncée, il

constatera qu'il a indiqué les matériaux nécessaires pour construire la vraie route qui conduit au Christ. Nous lui souhaitons d'aller jusqu'au bout de son effort. Il est vrai qu'il devrait dans ce but lire les ouvrages de théologie catholique avec la sympathie que nous avons mise à examiner son travail. Or, dans sa bibliographie contenant une cinquantaine de noms d'auteurs, c'est à peine si nous avons relevé les noms de deux ou trois écrivains catholiques.

G. Lambert, S. I.

Le Cantique des Cantiques, traduit et commenté par D. Buzy. Paris, Letouzey et Ané, 1949, 19 × 12 cm., 230 p. Prix : 250 frs franç.

Le R. P. Buzy a fait quelques retouches au commentaire du Cantique paru en 1943, dans le tome VI de la Sainte Bible de Pirot-Clamer, et c'est ce travail retouché et complété qui nous est présenté aujourd'hui sous la forme d'un petit volume élégant et pratique. Nous avons signalé dans notre recension du tome VI de la Sainte Bible (*N.R.Th.,* 1946, p. 851) les divergences des exégètes catholiques, quand il s'agit de déterminer le sens littéral du Cantique. Un problème similaire se pose pour l'interprétation du Psaume XLV, ainsi que le note le R. P. Calès (*Le Livre des Psaumes,* Vol. I, p. 473). Il est donc prudent de ne pas porter un jugement précipité dans la question du sens littéral de ces deux poèmes étroitement parallèles, comme le reconnaît le P. Calès.

Pour le P. Buzy, le seul sens littéral du Cantique consiste à chanter l'union matrimoniale et l'amour mutuel de Jahvé et de son peuple choisi. Libre au P. Buzy de tenir cette opinion : nous lui en reconnaissons pleinement le droit. Mais il va un peu loin quand il déclare que c'est là l'interprétation authentique que le Saint-Esprit semble nous avoir révélée. Si une interprétation authentique a été *révélée,* elle est la seule qu'on puisse tenir comme interprétation littérale. Mais alors comment le R. P. Vaccari maintient-il la liberté de choisir ? Et comment de bons auteurs catholiques dont l'orthodoxie est aussi éprouvée que celle du P. Vaccari usent-ils de cette liberté ? Il est vrai que le P. Buzy met une sourdine à son affirmation en écrivant que cette interprétation *semble* révélée. Une petite remarque d'un autre ordre : si le P. Buzy a fait des retouches à sa précédente édition, il a maintenu la graphie Touth-en-Kamon. C'est Tout-ankh-Amon qu'il faut écrire, c'est-à-dire l'image vivante du dieu Amon, le grand dieu thébain.

G. Lambert, S. I.

Questions générales

*E. Robertson. — *The Old Testament Problem.* A re-investigation together with two other essays. Coll. Publications of the University of Manchester, CCCVII. Manchester, Manchester University Press, 1950, 23 × 15 cm., x-238 p. Prix : 21 sh.

M. Edward Robertson, ancien professeur de langues et de littératures sémitiques à l'Université de Manchester, rassemble en ce volume une dizaine de conférences et articles composés entre 1935 et 1950.

Le premier article est une allocution prononcée à une exposition de livres juifs organisée à Manchester en avril 1938. Le sujet en est : « La Bible et l'humanité », le mot « Bible » désignant ici uniquement l'Ancien Testament. L'auteur développe l'idée de la dette que l'humanité a contractée envers la Bible, mais il oublie de dire que, si la Bible est devenue le livre de l'humanité, c'est en tant qu'elle a été considérée comme la préparation et l'introduction au Nouveau Testament. La vérité était difficile à rappeler devant un auditoire juif. Le dernier article est une conférence faite en 1944 à la « John Rylands Library ». Très intéressante causerie où l'auteur met en relief les principales caractéristiques des « belles histoires » de la Bible. Ces pages sont probablement les meilleures de tout le livre. Aussi ne chicanerons-nous pas l'auteur pour le pédantisme naïf avec lequel il déclare que trois éléments entrent dans la constitution d'une histoire : il faut que quelque chose soit fait par quelqu'un quelque part (There must be something done, by someone, and in some place).

Les huit autres articles sont tous relatifs au problème de la composition du Pentateuque. L'auteur admet volontiers l'existence des différents documents qui ont servi à rédiger le Pentateuque dans la forme où nous le possédons, mais il a sa manière personnelle de comprendre cette composition, dont il place l'achèvement à une date beaucoup plus ancienne qu'on ne le fait généralement. M. E. Robertson pense que la théorie de Wellhausen n'a jamais apporté une solution définitive au problème du Pentateuque, « but only reached a state of relative equilibrium in matters controversial » (p. 183). Il estime de plus que cette théorie ne tient pas suffisamment compte des tendances extrêmement conservatrices des Juifs en matière religieuse et qu'elle n'a pas traité avec le respect convenable leurs traditions. D'après M. Robertson, la base de la législation des Hébreux est le décalogue et son premier développement midrashique est le Code de l'Alliance. Lors de l'entrée des tribus en Palestine, la conquête des différentes régions en ordre dispersé conduisit à l'établissement de sanctuaires régionaux. Cette diversité des sanctuaires serait à l'origine des interprétations diverses de la législation fondamentale, comme aussi elle fournirait l'explication des formes divergentes prises par les traditions. Ainsi s'expliquerait la variété des lois et des récits qui a conduit à la distinction des documents (J, E, P). La toute dernière des législations serait le Deutéronome qui aurait été composé à l'époque de Samuel et sous sa direction. Notre Pentateuque était donc achevé au temps de David.

Ce n'est pas ici l'endroit pour discuter les vues de l'auteur. Mais quand il se base sur le Targum pour affirmer que, dans la tradition juive, les bandes de nebiim du temps de Samuel sont considérées comme des groupes de scribes assis en rond dans la maison de l'enseignement et s'y livrant à des travaux littéraires (*de composition et de rédaction du Deutéronome et du Pentateuque*) sous la direction de Samuel lui-même, on s'étonne qu'un homme aussi sérieux que M. Robertson puisse accepter comme une tradition ayant valeur historique ce qui n'est qu'un procédé bien connu du Meturgeman : les faits étranges du passé étaient mis au diapason des usages du temps (cfr Stenning, *The Targum of Isaiah*, Oxford, 1949, Introduction, p. X). Respecter des traditions qui, à la critique, s'avèrent solides, rien de mieux; mais tomber dans la crédulité à l'endroit de traditions insoutenables, rien n'est plus dommageable à la vérité de l'histoire. G. Lambert, S. I.

*D. Lerch. — *Isaaks Opferung christlich gedeutet.* Coll. Beiträge zur historischen Theologie, 12. Tubingue, Mohr, 1950, 25 × 16 cm., XVIII-200 p. Prix : 25.60 Mk.

Histoire de l'exégèse de Genèse XXII, à partir des rabbins, en passant par Philon et Josèphe pour s'arrêter plus longuement à quelques fragments de Méliton de Sardes. L'auteur développe ensuite très largement l'exégèse d'Origène et des principaux Pères grecs et latins en mettant en relief les diverses considérations qu'ils ont faites au sujet de la « tentation d'Abraham », comprise tantôt comme une épreuve de la foi du patriarche, tantôt comme une lutte entre la chair et l'esprit, entre un amour naturel et l'amour de Dieu. Il expose leurs développements sur la promesse et le serment de Jahweh, en comparant Origène et Chrysostome, Ambroise et Augustin. Il n'oublie pas évidemment les explications typologiques et allégoriques d'Origène et de Chrysostome. L'auteur nous conduit ensuite à l'explication allégorique et moralisante du moyen âge, salue en passant les tendances nouvelles d'un Nicolas de Lyre et termine ainsi la première partie de son étude consacrée à la « vorreformatorische Auslegung ». La seconde partie est consacrée à l'exégèse des grands réformateurs Luther, Zwingle et Calvin et à celle des deux périodes qui vont de l'humanisme à l'Aufklärung et du siècle des lumières au XX^{e} siècle. Essai intéressant, du côté protestant, d'une monographie d'histoire de la théologie centrée autour d'un des chapitres les plus émouvants de la Genèse, mais qui posait à l'esprit des anciens théologiens bien des problèmes. On comprend que Gehrard Ebeling se soit intéressé à ce travail et l'ait publié dans sa collection de « Beiträge zur historischen Theologie ». G. Lambert, S. I.

La Bible, livre d'histoire. Traduction et notes par R. TAMISIER. Présentation et commentaires de Daniel-Rops. Coll. Textes pour l'histoire sacrée. Paris, Fayard, 1950, 19 × 12 cm., 614 p. Prix : 750 frs franç.

M. Daniel-Rops a, par la succession de ses ouvrages bibliques : *Histoire Sainte, Jésus en son temps, L'Eglise des apôtres et des martyrs,* aidé puissamment à rapprocher les catholiques de l'Ecriture Sainte. Il a voulu faire davantage en inaugurant une collection de *Textes pour l'Histoire sacrée.* Déjà la *Nouvelle Revue Théologique* a présenté et loué les deux solides ouvrages de M. l'Abbé Amiot consacrés au Nouveau Testament : *Evangile. Vie et message du Christ* (1950, p. 757) et *Gestes et textes des Apôtres* (1951, p. 421). Pour l'Ancien Testament deux ouvrages ont été prévus : *La Bible, livre d'histoire,* qui vient de paraître composée en collaboration par M. Daniel-Rops et M. l'abbé Tamisier, professeur au grand séminaire de Rodez, et *La Bible, livre de prière,* actuellement en préparation. L'ouvrage présent répond à un réel besoin; à plusieurs reprises à propos d'ouvrages semblables (Dürr : *N.R.Th.,* 1931, p. 272; *Bible des Jeunes,* 1932, p. 636; *Herders Laien-Bibel,* 1939, p. 104), nous avons eu l'occasion de souligner la grande utilité de ces anthologies bibliques, mettant à la disposition de tous en ordre chronologique les meilleures pages de l'Ancien Testament et permettant ainsi de suivre dans les textes mêmes le développement de l'histoire d'Israël et le progrès de la révélation et de la pensée religieuse dans le peuple de Dieu. Les deux auteurs se sont ainsi partagé la tâche : les résumés historiques reliant les textes sont de M. Daniel-Rops, qui s'inspire évidemment de son *Histoire Sainte*; les traductions sont de M. R. Tamisier; les notes assez nombreuses ont été décidées en commun par les deux auteurs et rédigées pour la plupart par M. Tamisier. La réalisation nous semble excellente; le choix des textes est heureusement fait et leur groupement en un récit suivi bien mis en œuvre sur le plan de l'*Histoire Sainte.* M. Tamisier s'est aidé des meilleures traductions existantes (par exemple l'influence du P. Condamin est très marquée dans ses traductions d'Isaïe et de Jérémie), mais son œuvre reste personnelle et sa traduction est expressive et de bonne langue française. La présentation typographique est bonne, sans être luxueuse et le prix, pour un ouvrage si dense, est très modéré. Puisse ce volume se répandre, particulièrement chez les laïcs cultivés! J. Levie, S. I.

Epoque maccabéenne

F.-M. ABEL. — *Les livres des Maccabées.* Coll. Etudes bibliques. Paris, Gabalda, 1949, 25 × 17 cm., LXIV-492 p.

*S. ZEITLIN. — *The first Book of Maccabees.* Coll. Jewish Apocryphal Literature. New York, Harper & Brothers, 1950, 21 × 14 cm., XVI-292 p.

On sait l'importance de la période Maccabéenne (167-135) dans la préparation du Nouveau Testament. Le geste, humainement insensé, du vieux Mathathias, tuant dans un sursaut de colère un juif prévaricateur, contraignit les siens, et bientôt tout le peuple, à la résistance par les armes, résistance semblant sans espoir; et cependant de celle-ci, par une série de coïncidences imprévues, allait sortir, avec l'indépendance recouvrée, le salut de la religion de Yahweh qui avait semblé tout près d'être submergée par l'hellénisme. L'histoire du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ commence naturellement avec les guerres des Maccabées.

Deux nouveaux commentaires viennent de sortir de presse à peu près en même temps (1), sans avoir pu se prêter mutuellement secours. Le plus important et le plus technique des deux est celui du P. Abel. Le P. Abel est univer-

(1) Un troisième, par M. Grandclaudon, dans *La Sainte Bible* de Pirot et Clamer, parvient à la Rédaction au moment où ce compte rendu est envoyé à l'impression.

sellement connu par ses livres et articles consacrés à la géographie et à la topographie palestiniennes; arrivé à Jérusalem en 1897 à l'âge de 19 ans, il y passa la plus grande partie de sa vie, professeur depuis 1906 à l'Ecole biblique; le Commentaire des Maccabées fut préparé durant de longues années; en 1923-1926 déjà paraissait une série d'articles sur la topographie des campagnes maccabéennes. Ce Commentaire est conçu sur le modèle habituel des « Etudes bibliques » : introduction de 64 pages; commentaire très développé, texte grec à gauche (avec indication des variantes importantes et des leçons différentes adoptées par les précédents éditeurs, surtout Kappler : 1936), traduction française à droite (claire et naturelle, en même temps que vive et expressive), notes exégétiques, historiques, géographiques, philologiques, nombreuses et serrées couvrant généralement plus de la moitié des pages (naturellement l'accent devait être mis surtout sur le cadre historique et géographique des faits; l'érudition apparaît très riche et bien mise en œuvre). Huit excursus sur divers sujets plus importants par exemple : L'abomination de la désolation; Juifs et Spartiates; Le sénatus consulte rendu à l'occasion de l'ambassade de Numénius; la fête de la Hanoucca; le sacrifice pour les morts.

Le commentaire de Salomon Zeitlin se limite au I^er^ livre des Maccabées. Il ouvre une collection qu'éditera en Amérique le Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning : « Jewish Apocryphal Literature ». D'autres ouvrages comme le livre d'Enoch, le 4^e^ livre d'Esdras, etc., sont prévus. La présentation typographique est remarquable. Papier, caractères grecs, textes de la traduction et des notes sont du type des belles éditions classiques anglaises. La critique textuelle a été l'objet d'une attention particulière. Le commentaire est beaucoup plus réduit et sensiblement moins technique que celui du P. Abel. L'information est moins vaste et moins approfondie. Visiblement le niveau choisi est celui d'une solide vulgarisation, rendant l'ouvrage accessible au plus grand nombre. Les notes sont brèves, visant seulement à rendre le texte intelligible à tous et à en fixer sommairement le cadre. Trois appendices (Le titre; le nom de « Maccabée »; la chronologie - ère séleucide, olympiades, etc.), une bonne bibliographie, un index terminent le volume.

Il nous paraît intéressant de comparer brièvement quelques conclusions des deux auteurs sur le I^er^ livre des Maccabées, conclusions présentées dans leurs introductions respectives. Pour le nom « Maccabée », tous deux sont d'accord pour rejeter l'étymologie qui, partant du mot « Maqqaba », marteau, voit dans Judas le marteau qui frappe les ennemis (cfr Charles Martel); mais tandis que S. Zeitlin, gardant l'étymologie traditionnelle, penche pour l'hypothèse « Judah, the Hammerheaded », Judas ayant la tête allongée en avant et en arrière à la façon d'un marteau, le P. Abel préfère l'explication de A. Bevan : « maqqabyahu » d'où abrégé : « maqqebai » de la racine « naqav » (nommer, désigner) signifie : « la désignation de Yahweh », comme d'autres s'appelaient « mattanyahu » abrégé « mattenai » : « le don, l'œuvre de Yahweh ». — D'après le P. Abel l'œuvre, longtemps poursuivie et fondée sur témoignages directs et expérience personnelle, ne fut publiée que vers 100 avant J.-C. en langue hébraïque; les 3 derniers chapitres sont du même auteur que le reste de l'ouvrage; celui-ci est un chaud partisan des Asmonéens. L'original hébreu dut disparaître de bonne heure, « la traduction grecque est assez fidèle pour qu'on puisse apprécier encore les qualités de l'original ». D'après S. Zeitlin, I Macc. est « une compilation de deux parties. La première, ch. I-XIII, fut écrite par un contemporain dans les premiers temps du règne de Jean Hyrcan (donc pas longtemps après 135); la 2^e^ (ch. XIV-XVI) est étrangère au livre original et fut écrite plus tard. Les deux parties ne furent soudées ensemble qu'au I^er^ siècle après le Christ, entre 70 et 80. — Le P. Abel comme M. Zeitlin sont d'accord pour estimer vraiment solide la valeur historique de I Macc., tout en faisant des réserves sur l'exactitude des chiffres ou des renseignements ethnographiques ou géographiques concernant les peuples étrangers, par exemple les Romains — Quant à II Macc. il fut d'après le P. Abel rédigé (comme résumé de l'œuvre de Jason de Cyrène, écrite elle-même au milieu du II^e^ siècle) vers 124 avant le Christ, probablement à Alexandrie. Le P. Abel met en relief le but et l'intérêt purement théologiques de son auteur. J. Levie, S. I.

HISTOIRE DE L'EGLISE

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. Dirigé par A. De Meyer et E. Van Cauwenbergh, Fasc. LXVII : *Catulinus-Centa.* Fasc. LXVIII. *Centa-Charles Borromée.* Paris, Letouzey et Ané, 1950 et 1951, 28 × 20 cm., 512 col. Prix : 425 frs franç. le fascicule.

Cette encyclopédie poursuit sa voie lentement mais sûrement. Elle se recommande toujours par la valeur de la plupart de ses notices. A certains collaborateurs, parmi les plus érudits, il semble bien difficile de se borner. Tandis qu'il suffit par exemple à M. de Plinval de dix colonnes pour retracer les actions pastorale, liturgique, canonique, administrative, politique, littéraire et oratoire de Césaire d'Arles, le P. R. Mols en consacre 13 au vieux pape Célestin III, 22 au pontife du « grand refus », Célestin V, et 26 au cardinal Julien Cesarini, dont nous ne contestons d'ailleurs pas l'importance. Outre ces articles biographiques mentionnons ceux de M. Bardy sur sainte Cécile (il doit beaucoup aux travaux du P. Delehaye), sur l'auteur du *Discours véritable*, Celse, et sur l'hérétique Cérinthe. Il faut aussi signaler les colonnes écrites par J. Carreyre sur le fameux évêque de Pamiers, Caulet, et par A. Dumas sur Charlemagne, Charles le Chauve, Charles le Gros et Charles le Simple. Ils sont suivis d'articles sur les différents rois de France du nom de Charles, du quatrième au dernier, le dixième, signés par H. Maisonneuve et Ch. Lefebvre. Les 20 dernières colonnes du fasc. LXVIII sont consacrées au début de la notice sur saint Charles Borromée par le P. Mols qui paraît devoir être de haute tenue scientifique.

Un grand nombre d'évêchés trouvent leur histoire dans ces deux fascicules : ceux des sept villes d'Europe, d'Asie ou d'Afrique qui répondent au nom de Césarée dont les notices sont, pour la plupart, l'œuvre du R. P. Janin, qui a aussi composé celle sur Chalcédoine; les évêchés de Chalon-sur-Saone (P. Gras), Châlons-sur-Marne (C. Laplatte) et Chambéry (M. Anselme Dimier); le diocèse de Ceneda par l'abbé L. Jadin, chargé en général de nous retracer l'histoire des évêchés italiens. — Pour les monastères, mentionnons les trois colonnes que le R. P. Schmitz de Maredsous a écrites sur l'abbaye de La Cava dans la province de Salerne. Ce monastère organisa au XI^e^ siècle une congrégation sur le modèle de Cluny et jouit de la faveur des souverains normands.

Il nous reste à mentionner parmi les articles les plus importants de ces fascicules celui de Ch. Dereine intitulé *Chanoines.* L'auteur se borne à retracer leur évolution des origines au XII^e^ siècle. On connaît les nombreuses études qu'il a déjà fait paraître sur la vie canoniale et cet article de synthèse sera bien accueilli de tous. E. de Moreau, S. I.

*J. von Walter. — *Die Geschichte des Christentums,* 3^e^ édit. I, 1 : *Das Altertum.* I, 2 : *Das Mittelalter*; II, 1 : *Die Reformation.* II, 2 : *Die Neuzeit.* Gütersloh, Bertelsmann, 1947-1950, 25 × 19 cm., XII, VIII-702 et XII-1050 p. Prix : 68 Mk.

La N.R.Th a déjà parlé des différents tomes de cet ouvrage (1933, p. 734; 1935, p. 661; 1936, p. 539 et 1939, p. 372). Son auteur, Jean von Walter, mourut le 5 janvier 1940, peu de temps après avoir achevé la 2^e^ édition. Celle-ci, publiée par les soins du pasteur Lic. von Walter, n'en diffère que par des changements de peu d'importance.

von Walter a voulu faire une histoire du christianisme en y donnant la part la plus considérable à l'histoire de la piété. Sans nier que celle-ci se rencontre en dehors du luthéranisme, il déclare lui-même écrire « du point de vue spécial de la piété luthérienne ». De là l'importance qu'il donne à Luther dans son t. II. Dans le troisième où il s'étend d'abord sur la « contre-réforme » il consacre plusieurs pages au « renouvellement de la piété catholique » et au « jésuitisme ». Il fait un parallèle entre la piété de Luther et celle d'Ignace. Au cours de tout son ouvrage Walter, sans omettre de traiter les autres aspects

de l'histoire de l'Eglise, s'arrête aussi très souvent aux caractères de la piété : de celle de Jésus, de celle de saint Paul, de celle de saint Jean, de celle des deux premiers siècles, de celle du catholicisme qui se développa, d'après lui, à la suite de la victoire de l'Eglise sur le gnosticisme, de celle des premiers moines, de celle des croisés... sans oublier celle de Bismarck. Par « piété » von Walter entend l'attitude de l'homme vis-à-vis de Dieu. Mais, à notre avis, le plus souvent il s'en tient trop à un exposé général et laisse de côté les manifestations pratiques de cette attitude. Ainsi, dès le premier volume, il pouvait nous donner de multiples exemples de la piété des Pères envers l'Eucharistie, la Vierge, l'Eglise. Il eût fallu entrer dans plus de détails sur la piété des moines d'Orient et d'Occident et sur celle de saint François d'Assise. Rien sur les manifestations pathétiques de la dévotion envers le Christ au XV^e^ siècle. Et pour Luther même que d'expressions magnifiques de son attachement au Christ dans les *Tischreden.*

La connaissance que von Walter possède de l'histoire de l'Eglise ne peut guère être prise en défaut. Bien qu'il ne donne jamais de références on s'aperçoit vite qu'il s'est tenu au courant, de longues années, de tous les travaux parus. Il écrit sans passion. Mais nous ne partageons pas, faut-il le dire, toutes les appréciations de cet historien disciple de Luther. Ainsi nous ne croyons pas que le « Satan de l'ambition s'est emparé de Grégoire VII », et que ce pape « l'a servi toute sa vie ». E. de Moreau, S. I.

*M. Simon. — *Verus Israel. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425).* Coll. Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, CLXVI^e^ fasc. Paris, Boccard, 1948, 26 × 17 cm., 476 p.

Les conclusions de ce savant et minutieux travail sont nouvelles. Les historiens, comme Harnack et Duchesne, pensaient que les relations entre chrétiens et juifs avaient pratiquement cessé en 70, lors de la prise de Jérusalem par les Romains et l'incendie du Temple, ou au moins après la révolte de Bar-Kocheba (135). Dans le courant du II^e^ siècle, les judéo-chrétiens, mêlés d'abord aux fidèles de la grande Eglise, s'en étaient séparés et étaient devenus hérétiques sous le nom d'Ebionites. Pour M. Simon les rapports entre Juifs et chrétiens ont continué jusqu'aux environs de 425. Beaucoup de traités chrétiens paraissent contre les Juifs. Particulièrement violentes sont les homélies que prononça contre eux saint Jean Chrysostome. Parmi les fidèles il en existe un bon nombre qui subissent le charme de la liturgie des synagogues, s'y rendent pour prêter serment, observent les jeûnes juifs, portent des phylactères, solennisent le sabbat comme le dimanche et pratiquent des magies juives. A cette époque surtout les pharisiens juifs se livrent à un ardent prosélytisme aux dépens des chrétiens. Les empereurs ne touchent pas à leurs privilèges et ne troublent pas leur propagande, sauf après le règne de Julien l'Apostat. Cette période d'activité du judaïsme se termine vers 425, à peu près quand se fixe le code théodosien. Alors disparaît le patriarcat juif ; un peu auparavant est mis en forme le Talmud de Jérusalem et le centre de gravité d'Israël se déplace de l'Empire vers la Mésopotamie. Mais la vraie raison du repli juif est la propagande chrétienne qui rend désormais presque inefficace celle des pharisiens.

E. de Moreau, S. I.

G. Mollat. — *Les papes d'Avignon. 1305-1378,* 9^e^ édit. Paris, Letouzey et Ané, (1949), 19 × 12 cm., 598 p.

On peut dire de l'ouvrage de M. Mollat qu'il est classique. En voici la 9^e^ édition, revue, remaniée et augmentée.

L'auteur n'a pas été amené à modifier ses conclusions générales. Enumérons-les rapidement : l'établissement des papes hors de Rome au début du XIV^e^ siècle ne constitue pas une révolution inouïe dans l'histoire. Beaucoup de leurs prédécesseurs du XIII^e^ siècle passèrent de longues années, voire même tout leur pontificat, hors de Rome. Ce qui est sans précédent c'est la résidence

prolongée des souverains pontifes hors de l'Italie. Mais les huit papes d'Avignon ne considérèrent jamais comme normal et définitif leur éloignement de la Ville Eternelle et le dernier y rentra et y mourut. Diverses causes expliquent leur long séjour sur les rives du Rhône. Une des principales est l'insécurité de l'Italie avant la conquête des Etats de l'Eglise par Albornoz. Ces papes, sauf dans certains cas comme l'affaire des Templiers, n'eurent pas une attitude humiliée vis-à-vis de la France; leur action diplomatique s'est exercée avec une réelle indépendance en Orient comme en Occident. Quant à leur action religieuse, elle s'accuse par leur zèle pour combattre l'hérésie, pour réformer les ordres religieux, pour répandre outre-mer la connaissance de l'Evangile. La centralisation administrative de l'Eglise romaine augmente beaucoup à cette période mais il faut la mettre en relation avec une centralisation correspondante dans les différents Etats de l'Europe. Enfin on a reproché à ces papes leur fiscalité, nouvelle dans ses procédés sur certains points. M. Mollat l'explique en partie par leur politique italienne. Celle-ci fait l'objet d'un très long chapitre (pp. 137-309) qui constitue la partie la plus neuve de l'ouvrage. Quant aux chapitres II et IV du même livre II, consacrés aux relations de l'Eglise avec l'Empire et l'Angleterre, ils présentent des changements et des développements notables.

Il faut enfin attirer l'attention sur la bibliographie mise à jour. Chaque chapitre est suivi de la nomenclature des sources et des monographies. Un appendice traite des sources et des instruments de travail généraux. L'ouvrage est divisé en trois parties : les différents pontifes; les rapports avec la chrétienté; les institutions pontificales (Avignon et la cour pontificale; la fiscalité pontificale; la centralisation de l'Eglise sous les papes d'Avignon). Cette nouvelle édition se distingue donc des autres non pas par son impartialité et son souci critique qu'on trouvait déjà dans les précédentes mais par une étude plus approfondie de la période d'après les documents et les très nombreux livres et articles publiés surtout dans ces dernières années.

E. de Moreau, S. I.

J. Brodrick, S. J. — *Origines et expansion des jésuites.* Tomes I et II. Coll. Présence de l'histoire. Paris, « Sfelt », 1950, 23 × 14 cm., 284 et 274 p. Prix : 480 frs franç. par tome.

Si un ouvrage méritait une traduction française c'était bien, nous semble-t-il, celui du P. Brodrick et nous pouvons lui assurer le succès. Rien de comparable entre ces deux volumes et les histoires de la Compagnie parues jusqu'ici. Ce n'est pas une œuvre d'érudition, comme par exemple celles d'Astrain, de Fouqueray, de Poncelet; ce n'est pas une apologie comme celle de Crétineau-Joly; ce n'est pas une synthèse qu'on puisse rapprocher de celle de Fullop-Miller, si exacte, si suggestive en beaucoup de ses pages, si fausse ou si contestable en maintes autres. Il semble bien que l'auteur entreprenne un récit complet des faits essentiels du passé des jésuites dans les différents pays. Mais s'il en est ainsi, combien de tomes restent à paraître ? Les deux premiers ne dépassent pas l'année 1579!

Dans cet exposé, et avec raison, quelques hommes occupent une place considérable : saint Ignace, saint François-Xavier, Laynez, Bobadilla, saint François de Borgia, Jérôme Nadal, Polanco et d'autres. Le P. Brodrick excelle d'ailleurs dans le portrait. Il aime beaucoup les anecdotes, vraies naturellement, et elles font un des principaux charmes de son travail. Peut-être insiste-t-il trop, à la fin de son second volume, sur les « troubles d'un historien » à savoir de François Sacchini, dont l'ouvrage fut attaqué par les Pères espagnols parce qu'il rappelait les ascendances judaïques du P. Laynez — quelle tare indélébile pour un espagnol! — et par les Pères portugais parce qu'il exprimait trop franchement les difficultés causées à saint Ignace par Simon Rodriguez. Le P. Brodrick redoute-t-il peut-être des ennuis de même genre de la part de certains de ses confrères ? Une petite inexactitude : le P. Evrard Mercurian n'est pas un « Fleming ». Il est né à Marcour dans les Ardennes belges.

E. de Moreau, S. I.

E. W. Zeeden. — *Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums.* I : *Darstellung.* Fribourg-en-Br., Herder, 1950, 23 × 16 cm., XII-390 p. Prix : 14 Mk.

Comment comprit-on chez les Luthériens la personnalité et surtout l'œuvre de Luther, de la mort de celui-ci à la fin du XVIII[e] siècle ? Telle est la question que se pose l'auteur de ce livre consciencieux et du plus haut intérêt dont nous ne pourrons malheureusement donner ici qu'un rapide résumé.

Luther, convaincu d'être dirigé par le Saint-Esprit, est arrivé par son expérience personnelle à la doctrine de la justification par la foi seule. Ses contemporains, notamment Mélanchthon, malgré ses dissentiments avec le maître, voient en lui l'annonciateur du pur Evangile qu'il a retrouvé. A la génération suivante, celle de Flacius Illyricus, Spangenberg, etc., Luther est le prophète, l'apôtre. Il a libéré la chrétienté des liens dans lesquels le démon l'avait emprisonnée. Le réformateur grandit toujours et son autorité se substitue vraiment alors à celle de la Bible. Ainsi se prépare le XVII[e] siècle : le siècle de l'orthodoxie. Luther apparaît maintenant comme l'*instrument de Dieu.* On ne le considère cependant plus comme inspiré et on rétablit l'autorité de la Bible au-dessus de la sienne. Mais sa doctrine est la vraie, la seule vraie; par elle Dieu a ramené l'humanité à la source du salut, Jésus-Christ. Elle est d'origine divine. Nous voici dans les dernières années du XVII[e] siècle. Elles constituent une époque de transition. Seckendorf (1626-1692) est luthérien orthodoxe, mais le premier il considère Luther historiquement, il ne le transforme plus en un être presque surhumain et il relève en lui plus la personnalité religieuse que le père de la pure doctrine. Leibniz, qui n'a voulu être ni luthérien ni catholique, qui a été mêlé aux tentatives d'union de la fin du XVII[e] siècle, va beaucoup plus loin que Seckendorf. Chez lui la décision libre de la conscience l'emporte sur la doctrine de la justification.

Le piétisme joue naturellement un grand rôle dans l'évolution retracée par M. Zeeden. Spener, piétiste modéré, attribue la plus grande importance à la piété individuelle. La réforme de Luther ne fut pas à ses yeux un événement dogmatique mais plutôt un dynamisme insufflé au monde. Arnold (1666-1714) est lui un piétiste radical dont les vues sur la liberté de conscience sont en contradiction nette avec la doctrine de l'Eglise orthodoxe. Celle-ci cependant garde et défend ses positions (G. Löscher, M. W. Wagner). Le XVIII[e] siècle enfin se distingue par l'*Aufklärung.* Celle-ci poursuit l'évolution commencée par Leibniz et le piétisme. Mais elle donne aux principes chrétiens qu'elle garde un fondement naturel, non biblique. Cette tendance se remarque déjà chez Walch, professeur à Iéna depuis 1724. Elle s'accentue très nettement chez Semler (1725-1792), le père de la critique historique de la Bible, qui distingue la religion privée de la religion de l'Eglise; ensuite chez Lessing, Herder, etc. Pour eux le grand mérite de Luther fut d'avoir le premier lutté contre les préjugés, l'ignorance, les superstitions, le papisme : Il est pour ainsi dire le père de l'Aufklärung. Cependant Haenann (1730-1788) réagit contre ces idées et voit de nouveau en Luther le vrai interprète de l'Ecriture.

Dans un deuxième tome, qui est annoncé, l'auteur reproduira les principaux textes ayant servi de base à l'exposé du premier. E. de Moreau, S. I.

*H. Stokar. — *Sonntagsgesetzgebung.* Ein Ueberblick bis in die Gegenwart. Coll. Quellen und Abhandlungen zur Geschichte des schweizerisches Protestantismus, 5. Zurich, Zwingli-Verlag, 1949, 23 × 16 cm., 118 p. Prix : 6.50 frs suisses.

Ce volume est plutôt le compte rendu détaillé d'une enquête qu'une œuvre de synthèse. Dans sa partie centrale, de loin la plus développée, l'auteur relève tous les règlements relatifs à la célébration du dimanche, au service religieux, aux prescriptions, défenses, sanctions, tels qu'ils existaient dans le Zürich de la Réforme, du XVI[e] au XVIII[e] siècle. Les autres parties du volume, qui encadrent la principale, ne font souvent que transcrire sommairement les lois et règlements : ce sont une introduction sur l'origine du dimanche, un court cha-

pitre très fragmentaire sur la législation du moyen âge chrétien, enfin un exposé de la législation dans la Confédération suisse et les cantons depuis 1800 et actuellement. Contribution précieuse à l'histoire religieuse des cantons suisses. R. Carpentier, S. I.

Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation in den Jahren 1519 bis Anfang 1534. Im Auftrage der Historischen u. Antiquarischen Gesellschaft zu Basel hrsg. von P. Roth u. E. Duhr. Tomes I-VI. Bâle, Verlag der Hist. u. Ant. Gesellschaft, Universitätsbibliothek Basel, 1921-1950, 25 × 18 cm., xxiv-554, xii-752, xiv-680, xiv-638, xiv-686 et xxiv-472 p.

Quand se produisit la Réforme, Bâle avec son territoire dépendait de son évêque comme seigneur temporel. Mais, ainsi qu'on le constate dans d'autres villes ayant un régime politique semblable, des conflits éclataient souvent entre l'évêque et le Conseil de la Ville et celle-ci profita de la réforme pour se libérer et devenir une république indépendante dans la Confédération helvétique. L'introduction du zwinglianisme à Bâle fut surtout due aux prédications d'Oecolampade. En 1528 le culte catholique y fut interdit. D'autres régions voisines, le Sisgau, le Fricksgau, le Salsgau et le Buchsgau, en tout ou en partie, passèrent également à la Réforme, grâce surtout à l'action de la ville qui depuis 1525 s'était soumis un bon nombre de localités.

L'histoire de la réforme à Bâle fait l'objet de la vaste publication que nous annonçons aux lecteurs de la *N.R.Th.* Les documents qui y figurent vont de 1519, année où entra en scène Zwingli, au 21 janvier 1534, date de la publication de la *Confession de Bâle,* qui resta en vigueur jusqu'en 1870. Celle-ci, ne voyant dans le pain et le vin eucharistique que des signes du Corps et du sang du Christ, tranche nettement sur la doctrine de Luther.

Quand E. Duhr commença la publication en 1921, il pensait qu'elle pourrait être achevée en trois volumes. En réalité il en fallut six. A partir du troisième P. Roth seul a édité les textes. Ceux-ci sont tous des documents officiels, par opposition par exemple aux lettres privées, aux pamphlets, aux traités théologiques, etc. Ils doivent mettre en lumière les causes de la Réforme à Bâle, les événements qui la marquèrent, son influence sur la vie publique et privée, ses réactions sur les forces politiques, spirituelles, religieuses et hiérarchiques du temps, les débuts d'une législation et d'institutions inspirées par la Réforme, les rapports de Bâle à cette époque avec les autres villes de la Suisse et certains pays d'Europe, pour autant qu'ils ont quelque importance dans le déroulement de la Réforme à Bâle même.

L'immense majorité des documents reproduits dans ces volumes sont inédits. Ils présentent souvent un très grand intérêt. Voici quelques exemples. En mars 1523 Adrien VI félicite la ville pour sa fidélité au catholicisme (I, 142). En mai ou juin le Conseil publie un édit sur la prédication, ordonnant aux prédicateurs de s'en tenir à la pure doctrine évangélique, en laissant de côté les ouvrages de Luther ou d'autres (I, 151); mais, en février 1524, Farel publie 13 thèses pour une dispute publique qui doit avoir lieu à l'université (I, 194). Bâle recourt deux fois à Erasme pour lui demander une appréciation sur la doctrine eucharistique d'Oecolampade (II, 180) et sur la doctrine luthérienne (VI, 443 suiv.). En sept.-oct. 1524 le grand humaniste avait écrit au Conseil de la ville pour se plaindre d'un écrit publié contre lui et calomnieux aussi pour le pape, que Farel avait fait paraître à Bâle (I, 267). — On trouve dans ces volumes bien d'autres avis de docteurs catholiques ou protestants sur les doctrines opposées et il y est question de plusieurs discussions solennelles, notamment entre Jean Eck et Oecolampade. — On mentionne très souvent des anabaptistes et la ville dut prendre contre eux plusieurs décrets.

La publication est fort soignée et faite d'après les règles d'une saine critique. Les éditeurs, par ce travail gigantesque ont rendu un grand service à la science et montré une fois de plus la haute valeur des savants philologues et historiens de la Suisse. Nous nous permettrons cependant de présenter deux critiques aux éditeurs. La plupart des pièces, même très longues, sont publiées

sans aucune introduction. Il faut les lire pour savoir ce qu'elles contiennent. N'eût-on pas rendu service aux historiens qui consulteront cette vaste collection en faisant précéder le texte des pièces les plus longues d'un court résumé ? Au bas des pages on ne trouve que des notes touchant à la critique du texte, des variantes surtout. Les notes historiques sont purement et simplement exclues. Ce système n'est-il pas trop radical ? Encore s'il était corrigé par les tables qui terminent les tomes III à VI. Mais celles-ci sont assez sommaires et n'identifient pas par exemple les personnages. Tout le monde ne connaît pas dans le détail l'histoire de la Réforme à Bâle de 1519-1534. Pourquoi n'avoir pas fait figurer dans l'introduction de chacun des volumes une liste chronologique des principaux événements, par exemple de 1519 à 1525, pour le t. I, de juillet 1525 à la fin de 1527, pour le t. VI, etc. ?

Nombreux sont les dépôts d'archives de Suisse surtout, mais aussi d'Allemagne et d'Autriche, auxquels les éditeurs empruntent les documents reproduits, tantôt entièrement, tantôt en partie. Leur langue est en général le vieil allemand qui n'est pas trop difficile à comprendre pour un lecteur du XX^e^ siècle.

E. de Moreau, S. I.

M. Dierickx, S. J. — *De oprichting der nieuwe bisdommen in de Nederlanden onder Filips II 1559-1570.* Anvers, Standaard-Boekhandel; Utrecht, Het Spectrum, 1950, 24 × 16 cm., 348 p. Prix : relié : 190 frs; broché : 160 frs.

Pour composer cet ouvrage l'auteur s'est livré à de longues recherches dans quarante dépôts d'archives de Belgique, de Hollande, de France, d'Allemagne, d'Espagne, d'Autriche et d'Italie. Elles ont été surtout fructueuses aux Archives générales du royaume à Bruxelles, aux bibliothèques de Madrid, aux Archives de Simancas, aux Archives Vaticanes et à Besançon.

La création des nouveaux évêchés aux Pays-Bas par Philippe II n'est pas, faut-il le dire, un sujet nouveau. Mais l'étude du P. Dierickx le traite pour la première fois de façon complète. De ces diocèses la création d'un seul avait donné lieu jusqu'ici à un travail vraiment digne de compter : celui de Bois-le-Duc. Ajoutons que l'auteur rectifie des erreurs, précise bien des points, explique mieux des épisodes et des façons d'agir de tel personnage.

Les premiers projets de réorganisation des évêchés des Pays-Bas qui envisagent l'ensemble du problème datent de Charles-Quint, notamment de 1525 et de 1551-1552. Philippe II ne s'en écartera guère. Dès le début de son règne le roi catholique nomma une commission de deux ou trois membres (Viglius, Negri et, d'après le P. Dierickx, Ruard Tapper), qui se livra à une enquête détaillée par exemple sur les sièges qui conviendraient pour les nouveaux évêchés et les ressources dont ils pourraient disposer. Puis Sonnius fut envoyé à Rome. Il en revint après quinze mois avec la bulle de création, signée le 12 mai 1559 par Paul IV. A délimiter les frontières des diocèses, à régler la question de leur dotation s'employa ensuite, sous la direction du nonce Salvator Pacini, une commission dans laquelle Sonnius joua le rôle principal. A lui revient l'idée de constituer les menses épiscopales au moyen des revenus de certaines abbayes, idée qui fut adoptée dans les bulles de circonscription du 11 mars 1561, émanées de Pie IV.

L'initiative de Philippe II provoqua, on le sait, une violente opposition. Un des mérites du travail du P. Dierickx est de distinguer entre oppositions et oppositions. S'opposèrent purement et simplement à la réorganisation certains archevêques ou évêques qu'elle lésait (p. ex. l'archevêque de Reims, l'évêque de Liège) et le peuple des villes ou de certaines villes, comme Anvers, qui crut voir dans les nouveaux évêchés un moyen détourné pour introduire dans les Pays-Bas l'inquisition espagnole. Mais la noblesse des chapitres et des archidiaconés, surtout du Nord des Pays-Bas, ne firent campagne contre les bulles, la première que parce qu'elles ne lui permettaient plus de disposer des évêchés comme auparavant, les autres, parce qu'elles limitaient considérablement leurs pouvoirs. Enfin les opposants les plus tenaces furent les abbés brabançons, à cause, on le devine, du système d'incorporation. Ces oppositions, absolues ou relatives, compromirent la réorganisation. Elle paraît sur le point d'être aban-

donnée de 1564 à 1566. Mais le duc d'Albe la met sur pied de 1566 à 1570. Dans l'affaire de l'incorporation, il proposa au roi un compromis. Mais celui-ci, malgré certains engagements qu'il avait pris, finit par le rejeter.

Voilà le résumé de ce travail sérieux, définitif, mais qui nous paraît trop peu serré par endroits. Des gravures mettent sous nos yeux quelques-uns des principaux personnages de la réorganisation et quelques-unes de ces puissantes abbayes, comme Tongerloo, Saint-Bernard, Afflighem, atteintes par l'incorporation. Les historiens apprécieront davantage les trois cartes : celle des anciens évêchés en 1559; et celles des nouveaux en 1566 et 1570.

E. de Moreau, S. I.

J. Orcibal. — *Louis XIV contre Innocent XI. Les appels au futur concile de 1688 et l'opinion française.* Coll. Bibliothèque de la Société d'histoire ecclésiastique de la France. Paris, Vrin, 1949, 45 × 16 cm., 108 p.

Les ouvrages de M. Orcibal sur le jansénisme sont bien connus. Ils se distinguent notamment par l'abondance de la documentation et l'étendue des notes. L'article que nous annonçons aujourd'hui ressemble sous ce rapport à ses précédents travaux. En voici le résumé. Après les affaires de la Régale et des Quatre articles, la résistance de Louis XIV aux mesures prises par Innocent XI concernant les franchises diplomatiques mécontenta vivement le pape. Celui-ci fit savoir au souverain, dans un acte secret et qu'il ne divulgua pas (janv. 1688), qu'il était atteint par l'excommunication. Depuis plusieurs années d'ailleurs la Curie préparait une bulle dans ce sens. Chose étrange! Cet acte n'avait pas encore paru lorsqu'Innocent XI mourut le 12 août 1689. Et cependant, depuis janvier 1688, Louis XIV avait ajouté de nouvelles provocations aux anciennes. Il suffira de citer l'appel qu'il fit interjeter contre le pape à un futur concile. Une campagne de violences, faux compris, s'attachait à monter le peuple, comme au temps de Philippe le Bel.

M. Orcibal nous montre fort bien que Louis XIV, alors au comble de la gloire, ne voulait pas paraître reculer devant le pape, mais qu'il souhaitait au fond un accommodement avec lui. Cela pour diverses raisons et en particulier parce qu'il savait le peuple plutôt favorable au pape. L'auteur ne se place ici qu'au point de vue de Louis XIV. Nous le regrettons un peu, car il ne nous explique pas complètement l'attitude, vis-à-vis du roi, d'Innocent XI, qu'il dit avec raison énergique et tenace et qui cependant ne frappe pas. Il ne l'explique qu'en partie par la prudence du roi, son souci de ménager le pape dans ses déclarations publiques et par certaines raisons politiques (la succession d'Angleterre par exemple).

E. de Moreau, S. I.

J. Descola. — *Histoire de l'Espagne chrétienne.* Coll. Bibliothèque chrétienne d'histoire. Paris, Laffont, 1951, 19 × 15 cm., 360 p. Prix : 660 frs franç.

C'est toute l'Espagne chrétienne qui nous est présentée dans ce volume depuis les premiers témoignages sur l'introduction de la foi du Christ jusqu'au régime de Franco. Bien des livres français avaient déjà paru sur l'Espagne romaine et l'Espagne wisigothique. On connaissait moins le moyen âge et même l'époque moderne, si on laisse de côté naturellement des personnalités comme Charles-Quint et Philippe II. M. Descola nous fait aimer l'Espagne; il excelle à en décrire les paysages les plus poétiques et à mettre en relief le caractère chevaleresque de ses habitants.

Quelques petites remarques. L'auteur exagère un peu le rôle d'Osius de Cordoue. Rien ne prouve qu'il ait inspiré à Constantin ce qu'on appelle l'Edit de Milan. Il n'est pas non plus l'inventeur du Credo de Nicée. La religieuse espagnole qui accomplit un pèlerinage aux lieux saints vers la fin du IV^e^ siècle n'est pas Himeria mais Aetherie. M. Descola exalte vraiment trop Priscillien. Il lui serait difficile de prouver, pensons-nous, que l'ordre dominicain a jamais eu 150.000 membres. On est étonné de ne rien trouver dans le volume

sur le peintre Goya. Enfin il est faux de dire que les Flamands au XVI[e] siècle voulaient rester luthériens. Sous Philippe II, le calvinisme et non le luthéranisme triompha. Les Flamands restent en immense majorité catholiques. Ce sont les provinces du Nord, les provinces néerlandaises unies à quelques villes flamandes à régime calviniste qui ont travaillé à la victoire de cette religion.

E. de Moreau, S. I.

E. Donckel. — *Die Kirche in Luxemburg von den Anfängen bis zur Gegenwart.* Luxembourg, Imprimerie Saint-Paul, 1950, 24 × 16 cm., 248 p.

Le besoin d'une histoire de l'Eglise au Luxembourg se faisait vivement sentir. M. l'abbé E. Donckel, archiviste du diocèse, vice-recteur et professeur au grand séminaire de Luxembourg, vient de nous en donner une. Elle nous paraît fort réussie et rendra d'incontestables services. Nous exprimons toutefois le regret que, vu l'état des sources, l'auteur n'ait pris comme cadre que le Grand-Duché actuel et ait laissé de côté les territoires belges, français et allemands qui relevaient de l'ancien duché.

L'évêché de Luxembourg ne date que de 1870. Le grand duché jouit cependant d'une certaine unité religieuse dès 1840, car pendant trente années les districts de Luxembourg, de Diekirch et de Grevenmacher dépendirent des vicaires apostoliques de Luxembourg. Aussi l'histoire de ces deux périodes occupe-t-elle 80 pages dans le livre tandis que celle des époques romaine, franque, médiévale, moderne et contemporaine jusque 1840 est traitée en 130 pages.

M. Donckel suit naturellement l'ordre chronologique, mais il divise chaque période en chapitres, généralement assez courts, où il ne s'arrête qu'aux points qui lui paraissent les plus importants. Ainsi pour les temps les plus anciens : la religion païenne des ancêtres; l'introduction du christianisme; la formation des paroisses; les circonscriptions ecclésiastiques; Willibrord; Echternach; saints de l'époque mérovingienne. Une précieuse bibliographie termine le volume. Après les ouvrages généraux, l'auteur groupe tous les autres de façon systématique, p. ex. question de l'évêché; Franciscains; Franc-Maçonnerie; hérésies et procès de sorcellerie; humanisme; jansénisme. Enfin l'ouvrage comprend trois cartes. La première, du doyenné de Mersch, très étendu, en 1570; la deuxième : des doyennés en 1820; et la troisième intitulée : *Luxemburgum sacrum* 1939. Dans les doyennés M. Donckel situe les endroits de pèlerinage et les établissements religieux.

Nous souhaitons que l'auteur publie sans trop tarder une histoire religieuse de tout l'ancien Luxembourg et qu'il consacre à des moments ou à des points spéciaux de cette histoire des travaux détaillés construits sur les sources.

E. de Moreau, S. I.

LITURGIE

1. Dom P. Parsch. — *Le renouveau liturgique au service de la paroisse.* Sens et portée de la liturgie populaire. Mulhouse, Salvator; Tournai, Casterman, 1950, 23 × 14 cm., 318 p. Prix : 84 frs belges.
2. — *Pour bien comprendre la messe.* Ibidem, 1950, 19 × 12 cm., 158 p. Prix : 30 frs belges.

1. — Ce livre nous est apparu un peu comme le testament spirituel du grand liturgiste populaire que fut et que reste dom Pius Parsch. L'auteur s'y raconte avec bonhomie, non sans redites parfois, mais surtout il déverse à chaque page les trésors de sa longue expérience en la matière. Ce livre n'est pas de ceux que l'on résume : il faut aller soi-même au texte, entrer soi-même en contact avec cette expérience vécue qui fait certainement la principale richesse de ces pages. Parmi les plus remarquables, relevons celles que l'auteur consacre à la piété liturgique comparée à la piété privée, à la méthode du travail liturgique, pages imprégnées d'une sagesse et d'une mesure que l'on devine acquises au contact de plus d'un essai infructueux, enfin celles où il nous parle

à cœur ouvert du bréviaire, de la place qu'il devrait occuper dans toute vie sacerdotale et des moyens de la lui assurer.

L'auteur nous paraît sévère pour le moyen âge, dans lequel il voit une époque qui n'avait pas conservé l'esprit chrétien et laissa donc se scléroser son corps, la liturgie (p. 51). Il nous semble aussi — qu'il nous soit permis de le dire en toute humilité, mais aussi en toute franchise — qu'il tend à accorder une place trop exclusive à la piété liturgique, présentée, si nous l'avons bien compris, comme relevant d'une direction de pensée inconciliable avec celle qui anime la prière privée. Qu'il nous permette encore une remarque mineure : n'est-ce pas forcer quelque peu le symbolisme du vêtement blanc et du cierge reçus au baptême que d'y voir « quelque chose de sacerdotal » (p. 41) ? Enfin, si la traduction française est bonne, on pourrait désirer qu'elle soit plus coulante et même parfois plus correcte : un tel livre mérite une présentation parfaite.

2. — Dans cet ouvrage de vulgarisation, Dom Parsch cherche à donner aux fidèles une connaissance sommaire, mais sérieuse, des divers rites et prières de la messe actuelle. Sans cette connaissance en effet, on ne peut espérer une participation active du peuple chrétien au Saint Sacrifice. Trois chapitres d'introduction nous disent ce que signifie la messe, quelle est son origine et sa constitution actuelle; seize autres expliquent ensuite brièvement toutes les cérémonies de la messe romaine. L'auteur le fait avec beaucoup de bonheur, recourant discrètement à sa large et solide érudition liturgique, chaque fois qu'un rappel du passé peut aider à comprendre le sens du rite actuel. Par la sûreté de sa doctrine et le sérieux de sa piété, ce volume se recommande à tous les fidèles qui veulent vivre leur messe. Le clergé de nos paroisses y trouvera, avec des thèmes d'instructions, un modèle de piété sans mièvrerie et de simplicité dans l'exposé jointe à une science éclairée. L. Renwart, S. I.

1. J. Brinktrine. — *Die heilige Messe.* 3e édit., Paderborn, Schöningh, 1950, 22 × 14 cm., 368 p. Prix : relié : 9.60 Mk.
2. J. de Puniet. — *Liturgie van het H. Misoffer.* Haar oorsprong en historische ontwikkeling. 3e éd., Ruremonde, Romen en Zonen, 1950, 23 × 15 cm., 270 p. Prix : 150 frs.
3. J. A. Jungmann. — *Missarum sollemnia.* Explication génétique de la messe romaine, t. I. Coll. Théologie, n° 19. Paris, Aubier, 1951, 23 × 14 cm., 316 p.
4. *Die Messe in der Glaubensverkündigung.* Kerygmatische Fragen. Hrsg. von F. X. Arnold et B. Fischer. Fribourg, Herder, 1950, 23 × 16 cm., xiv-392 p. Prix : 19,50 Mk.
5. E. Berbuir. — *Das Kirchenjahr in der Verkündigung.* I : *Septuagesima bis Pfingsten.* II : *Erster bis siebzehnter Sonntag nach Pfingsten.* Fribourg, Herder, 1950, 20 × 13 cm., 340 et 302 p. Prix : reliés : 8,50 Mk. chacun.

L'abondance et la richesse des publications liturgiques sur la sainte messe sont un signe consolant du renouveau liturgique qui caractérise notre époque. Leurs fréquentes rééditions en sont un autre, car elles prouvent l'intérêt porté par le peuple chrétien à ces ouvrages. Parmi ceux que nous présentons aujourd'hui, les trois premiers sont des études d'ensemble, les deux autres s'occupent de la messe et de la prédication.

1. — Le livre, aussi pieux que solide, que le Prof. Brinktrine a consacré à l'étude détaillée de notre messe romaine est trop connu et justement apprécié des liturgistes pour que nous songions à le présenter à nouveau à nos lecteurs. Signalons seulement que cette 3e édition, soigneusement revue, a été améliorée en de nombreux points, notamment par un recours plus fréquent aux autres rites pour éclairer les cérémonies du nôtre.

2. *La liturgie de la Messe* de dom Jean de Puniet, qui a connu plusieurs éditions en langue française, se taille maintenant un beau succès, largement mérité

par la valeur de l'ouvrage, auprès du public de langue néerlandaise. Nul doute que l'impeccable présentation donnée par les moines d'Oosterhout à leur traduction ne contribue pour sa part à la diffusion de ce beau livre.

3. — Ce volume est le premier des trois tomes que la collection « Théologie » consacrera à la traduction de l'œuvre magistrale du R. P. Jungmann, S. J., dont nous avons fait l'éloge ici même (*N.R.Th.*, 1950, p. 319). Nous espérons pouvoir bientôt annoncer à nos lecteurs l'achèvement de la traduction de cette somme des connaissances liturgiques sur la messe.

4. — A l'occasion du jubilé de 60 ans du P. Jungmann, S. J., ses amis et anciens élèves lui ont dédié ce volume d'études consacrées à l'aspect kérygmatique de la Messe. Elles se groupent autour de quatre thèmes : bases théologiques, études historiques, virtualités actuelles et problèmes concrets de la catéchèse sur la sainte Messe. Cet ensemble de travaux, signés des plus grands noms de la liturgie en pays de langue allemande et à l'étranger, est un bel hommage, largement mérité, au rayonnement de l'œuvre de l'éminent liturgiste. Il contribuera pour sa part à mettre mieux en lumière les richesses de la prédication liturgique.

5. — Ces deux premiers volumes d'une œuvre qui sera complète en trois parties sont consacrés à réaliser un désir exprimé par S.S. Pie XII dans l'encyclique *Mediator Dei*. Le Pape y souhaite que, par la liturgie, nous pénétrions toujours plus avant dans la connaissance du mystère de notre salut. Ceci suppose une prédication liturgique centrée sur ce thème. M. E. Berbuir fournit aux prêtres l'instrument qui la rendra possible, un commentaire des évangiles des dimanches et fêtes d'obligation, qui les replace dans le grand courant de l'année liturgique et fait ressortir comment chacun d'eux nous révèle un aspect du mystère de notre salut. Cette même raison explique pourquoi, à la différence des autres, l'auteur commence son exposé à la Septuagésime, début du cycle de la rédemption. Nul doute que ce travail, fruit d'une science étendue et d'une solide piété, ne rende grand service. Nous espérons en annoncer bientôt l'achèvement.

L. Renwart, S. I.

K. Rahner, S. J. — *Die vielen Messen und das eine Opfer*. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Messhaüfigkeit. Fribourg-en-Br., Herder, 1951, 20 × 12 cm., 118 p. Prix : 3,50 Mk.

L'accroissement considérable du nombre et de l'importance des communautés de prêtres et le renouveau du sens liturgique posent partout de façon aiguë le problème des messes « privées ». Le P. Rahner estime avec raison que pareils problèmes n'ont chance de se résoudre correctement que par un approfondissement des principes dogmatiques qui les commandent. C'est pourquoi il examine d'abord les rapports entre le sacrifice de la croix et celui de la messe, pour établir que ce dernier n'est un vrai et propre sacrifice que dans sa référence essentielle au Calvaire. De ceci découle la théorie des fruits du sacrifice : s'ils sont limités, comme l'enseigne la théologie, ce n'est pas en eux-mêmes, car ils sont identiquement ceux de la Croix, mais dans leur application. Or celle-ci dépend de l'intention subjective du célébrant et des assistants, de leur *opus operantis*. Ce qui mesure leur capacité de réception et d'application de ces fruits, c'est leur « dévotion ». Ce mot est d'ailleurs à bien comprendre : il ne désigne pas seulement, ni même principalement la dévotion sensible, mais bien le « dévouement », l'ouverture de l'âme à Dieu, son degré de participation à la vie surnaturelle, tel qu'il résulte de tout l'enchaînement de ses actes antérieurs, ainsi que la mesure dans laquelle l'âme actue ces virtualités à l'occasion de cette messe à célébrer ou à entendre. Ceci posé, l'auteur en déduit la règle fondamentale pour la fréquence de la célébration : le Saint Sacrifice doit être célébré dans l'exacte mesure qui favorise l'accroissement de la « dévotion » ainsi comprise, plus que ne le ferait une fréquence moindre ou plus grande (p. 77). Il applique ensuite cette norme aux concélébrations. Il en distingue deux types : la concélébration « sacramentelle », où tous les prêtres prononcent au moins les paroles consécratoires, et la concélébration « cérémonielle », où seul le célébrant principal prononce ces paroles. Toutes choses égales d'ailleurs, c'est-à-dire si la « dévotion » des prêtres en cause est la même, qu'ils

célèbrent en privé ou concélèbrent selon l'un ou l'autre type, les fruits latreutiques et impétratoires obtenus dans ces divers cas seront les mêmes. Si ce principe et ses conclusions sont exacts, nous aurions ici la base théologique qui permettrait à l'Eglise de modifier un jour sa discipline actuelle restreignant, pour le rite latin, la concélébration à deux cas : ordination sacerdotale et consécration épiscopale (CJC. 803).

L'auteur nous pardonnera si, en le résumant, nous avons durci et sans doute faussé quelque peu sa pensée si nuancée. Une étude de cette importance mériterait d'ailleurs mieux que ces quelques lignes, un examen approfondi. Nous n'avons toutefois pas voulu tarder à donner à nos lecteurs un aperçu des richesses qu'elle contient et des passionnants problèmes qu'elle soulève.

L. Renwart, S. I.

P. Doncœur. — *La naissance, le mariage, la mort.* Retours en Chrétienté. Paris, Les Presses d'Ile de France; Bruxelles, Editions Universitaires, 1951, 19 × 12 cm., 256 p. Prix : 63 frs belges.

L'ouvrage du P. Doncœur, S. J., est un émouvant acte de foi dans « l'indispensable vertu des formes... inefficaces et peut-être dangereuses, quand les esprits ne sont pas d'abord reconquis à la foi, stériles quand la grâce sacramentaire ne sanctifie pas les âmes, hypocrites quand les mœurs sont rebelles » (p. 12), mais indispensables pour faire, d'individus même très croyants et très pratiquants, une chrétienté durable. Celle-ci suppose en effet une christianisation du milieu comme tel. Les institutions requises, nous ne les reprendrons point telles quelles au passé — l'histoire ne revient jamais en arrière —, mais celui-ci peut nous servir de modèle et de stimulant pour trouver les gestes de chrétienté qui seront à la mesure de notre civilisation. C'est pourquoi l'auteur nous convie à un « retour en chrétienté ». Ces pages sont un émouvant témoignage de la foi vivante des siècles passés; mieux encore — et c'est leur but — elles nous provoquent à incarner nous aussi notre foi dans des formes durables. Une correction plus attentive des épreuves aurait sans doute pu faire disparaître plusieurs des coquilles qui déparent actuellement le texte (p. 77, appartenaient pour apprenaient; p. 101, école au lieu d'étole; etc.).

L. Renwart, S. I.

J. Pascher. — *Form und Formenwandel sakramentaler Feier.* Ein Beitrag zur Gestaltenlehre der heiligen Zeichen. Munster-en-Westphal., Aschendorff, 1949, 19 × 12 cm., 96 p. Prix : cartonné : 3,80 Mk.; relié : 4,80 Mk.

Que la célébration des sacrements ait, au cours des siècles, revêtu des formes diverses est un fait indubitable, bien que peu connu des fidèles. Les théologiens discutent sur l'amplitude et la nature du pouvoir laissé par le Christ à l'Eglise en cette matière; il n'en est pas moins établi par les faits que celui-ci est considérable et touche de près à l'essence du sacrement (car l'Eglise peut, comme elle l'a fait par le célèbre décret *Tametsi,* introduire de nouvelles conditions de validité). Si nous considérons non plus seulement les rites essentiels, requis pour la validité, mais tout l'ensemble des cérémonies qui en sont comme l'orchestration, les variations qui se sont produites prennent une immense amplitude : que l'on rapproche, par exemple, la solennelle réconciliation des pécheurs dans la pénitence publique de l'absolution donnée en grand secret au fond d'un obscur confessionnal. M. Pascher a cherché le principe qui rende raison de ces modifications et en fixe les limites. Comme fruit de ses recherches, il propose les conclusions suivantes : chaque sacrement se présente comme une sorte de drame sacré, représentant, chacun de son point de vue, la passion et la résurrection du Seigneur. En vertu de ce caractère dramatique, une fois donné le thème fondamental, l'Eglise a pleine liberté de le mettre en valeur, dans les limites que trace la nature même de ce thème. Il est certes des expressions qui, par leur plénitude, traduisent à la perfection le thème qu'elles représentent. Néanmoins, si l'Eglise tend généralement à traduire tou-

jours mieux la richesse des thèmes sacramentaires, cette norme cède pourtant le pas à ses préoccupations pastorales. Aussi peut-elle, pour des motifs de cet ordre, en revenir à des « dramatisations » moins parfaites. Elle le fit, par exemple, lorsqu'elle abandonna pour le rite actuel le baptême par immersion, « mise en scène » parfaite de notre communion à la mort et à la résurrection du Christ. Nous livrons cet intéressant point de vue aux réflexions de tous ceux qu'intéresse la théologie sacramentaire. L. Renwart, S. I.

Ph. Oppenheim, O.S.B. — *Pro Christo legatione fungimur.* Elucubrationes liturgicae ad sacros ordines minores et maiores. Rome, Collège S. Anselme, 1949, 25 × 18 cm., 288 p.

Les textes du Pontifical Romain pour la collation des ordres mineurs et majeurs sont d'une grande richesse doctrinale et ascétique. Ils doivent faire l'objet de fréquentes méditations de la part des jeunes clercs, qui y prendront une connaissance plus profonde des obligations et de la dignité des divers échelons qui les mèneront au sacerdoce. C'est pour leur faciliter cette méditation fructueuse du Pontifical que le P. Oppenheim a rédigé son commentaire. Celui-ci joint à la glose sur le texte de nombreuses notes juridiques et historiques, qui témoignent de la vaste érudition de l'auteur. Sur un point toutefois, nous l'avons prise en défaut : à la page 46, l'auteur cite la bulle *Sacrae religionis* de Boniface IX, mais semble ignorer que de bons auteurs y voient la concession à un simple prêtre de la faculté de conférer même l'ordination sacerdotale; il n'a pas eu connaissance non plus de la bulle de Martin V mise au jour en 1943 par M. F. A. Fink, bulle qui accorde explicitement le même pouvoir à l'abbé cistercien d'Altzelle (1). Signalons en terminant qu'une bonne connaissance du français facilite beaucoup la compréhension du latin de l'auteur.
L. Renwart, S. I.

1. *Heures du jour du Bréviaire romain en latin-français* (Diurnal latin-français). Édition conforme à l'édition typique vaticane. Paris-Tournai-Rome, Desclée et C^ie^, (1950), 18 × 12 cm., xxxiv-1428 p. Prix : 200 à 365 frs belges selon la reliure.
2. Th. Stallaert, C.ss.R. — *Office de Prime et de Complies de chaque jour de l'année.* Paris-Tournai-Rome, Desclée et C^ie^, 1950, 17 × 11 cm., 442 + 42 p. L'ouvrage comporte d'office les suppléments suivants :

H. Serrarens, O.P. — *Prions avec l'Eglise.* Ibid., 1950, 17 × 11 cm., 18 p.

Calendrier liturgique pour Prime et Complies. Ibid., (1950), 17 × 11 cm., 30 p. Prix de l'ensemble broché : 115 frs belges.

Les deux ouvrages que la Société S. Jean l'Evangéliste vient de faire paraître mettent à la disposition des prêtres et des fidèles de notables parties du bréviaire romain accompagnées de leur traduction. L'un et l'autre ont adopté, comme texte latin des psaumes, la nouvelle version autorisée par S.S. Pie XII. Ils ont, dans la traduction française de ceux-ci, cherché à serrer d'aussi près que possible le nouveau texte latin. Les autres traductions (hymnes, oraisons, versets, antiennes) ont également été faites avec soin. En tête de chaque psaume ou section de psaume, quelques mots en dégagent l'idée dominante et facilitent ainsi sa pieuse récitation.

1. — Du *Diurnal* nous aurons tout dit en signalant qu'il égale en perfection les bons bréviaires latins actuels, dont il suit la disposition. Ajoutons toute-

(1) Nous extrayons ces renseignements de l'excellent article *Faits, problèmes et réflexions à propos du pouvoir d'Ordre et des rapports entre le presbytérat et l'épiscopat,* que le R. P. Y. Congar, O.P., a publié en 1948, aux pages 107-128 du cahier 14 de *La Maison-Dieu.*

fois que, pour plus de clarté, les éditeurs ont eu la très heureuse idée de grouper en quatre petits exposés distincts tout ce qui concerne les féries privilégiées de l'Avent, du Carême, de la Passion et du Temps pascal. Pour améliorer encore ce volume, souhaitons que dans la prochaine édition, aux fêtes de 1re et 2e classe, les antiennes des petites heures soient non plus signalées, mais reproduites en entier et que les oraisons soient répétées autant de fois qu'il sera nécessaire pour éviter de devoir tourner la page pour les trouver. De même les prières pour les repas seraient beaucoup plus faciles à dire si les psaumes courants qu'elles comportent y étaient reproduits *in extenso*. Une erreur de mise en page a fait placer à la page 1075 le texte de la page 1074 et vice versa.

2. — *L'office de Prime et de Complies* s'adresse plus directement aux simples fidèles et veut leur fournir l'occasion d'unir, en particulier ou en groupe, leur prière à celle de l'Eglise, par la récitation du texte ou de la traduction des prières liturgiques du matin et du soir. Un avant-propos, en fascicule distinct, du R. P. Serrarens expose le sens et le rôle de la prière liturgique. Quelques avertissements et remarques, dont la minutie déroute d'abord, puis aide bientôt à obtenir une parfaite récitation chorale, précède le texte et la traduction des Heures. Un calendrier, lui aussi en fascicule séparé, précise, de décembre 1950 à décembre 1953, l'office à réciter chaque jour et ses modalités. L'auteur nous permettra de lui suggérer une modification qui allégerait considérablement le Propre des Saints. Au lieu d'y répéter à satiété les leçons du Commun — *Iustum deduxit* est reproduit en entier 70 fois, et jusqu'à quatre fois sur la même double page — n'y aurait-il pas avantage à les donner, comme le font aujourd'hui les bréviaires latins, après Prime des différents jours ? Ceci, joint à la non-répétition sur la même page de textes identiques (la leçon *Benedictio* de la Toussaint est reproduite 6 fois, 4 à la double page 402-403 et 2 à la suivante) permettrait d'alléger le volume d'une centaine de pages, sans nuire à sa maniabilité. L. Renwart, S. I.

H.-Ch. Chéry, O.P. — *Le français, langue liturgique ?* Coll. Rencontres, n° 35. Paris, Ed. du Cerf, 1951, 19 × 12 cm., 174 p. Prix : 300 frs français.

On ne peut mieux marquer l'utilité de cette publication que ne l'a fait l'auteur dans ces lignes de son avant-propos : « Naguère, le n° 11 de *La Maison-Dieu* a abordé ce thème d'une manière magistrale. De telle sorte qu'il n'y aurait rien à dire de plus si nous voulions l'étudier sous le même angle. Mais tel n'est pas notre propos. Il est plus humble. *Témoignage Chrétien* a procédé il y a quelque temps à une enquête sur ce thème auprès de ses lecteurs. Il en a reçu des réponses très diverses et souvent fort intéressantes... Il nous a demandé de les dépouiller et de les présenter au public... M. le chanoine Martimort, professeur aux Facultés catholiques de Toulouse et directeur du « Centre de Pastorale liturgique », a eu entre les mains des éléments de cette enquête et en a tiré un excellent article dans ce numéro 11 de *La Maison-Dieu* auquel nous nous référions ci-dessus. Notre travail est plus développé que le sien, mais il est clair qu'il lui doit beaucoup et que nous avons utilisé largement sa sagesse et sa science historique » (p. 8-9). Ajoutons que cet ouvrage comporte en annexe une vingtaine de pages de précieux renseignements sur ce qui existe en fait de missels latin-français et de paraliturgies, offices du soir, chants religieux, rituels et prières pour les défunts en français. L. Renwart, S. I.

A. A. King. — *The Rites of Eastern Christendom.* T. I-II. Londres. Burns Oates et Washbourne, 1947-1948, 22 × 16 cm., xvi-678 et 668 p. Prix des 2 vol. : 3 guinées.

Ces deux gros volumes sont le fruit de vingt ans de travail. M. A. King nous prévient néanmoins qu'ils ne constituent pas une édition savante, accessible seulement à de doctes professeurs de liturgie. Son but, plus modeste, mais non moins utile, fut de combler une lacune en mettant à la disposition des laïcs cultivés de langue anglaise un ouvrage sérieux et bien au point, qui leur

permette de s'initier à l'histoire et aux textes liturgiques des rites orientaux catholiques et séparés. Après un chapitre d'introduction générale, l'auteur en consacre neuf aux différentes liturgies orientales : syriaque, maronite, syro-malankare, copte, éthiopienne, byzantine (sous ses diverses formes), chaldéenne, syro-malabare et arménienne. Chacun des chapitres constitue une petite somme de nos connaissances sur cette Eglise; il étudie successivement son histoire, son état actuel, ses saints et écrivains, sa hiérarchie, son monachisme, éventuellement sa diaspora, son architecture, son mobilier et ses vêtements liturgiques, ses rubriques concernant la matière du sacrifice eucharistique, sa musique religieuse, enfin la description de ses rites accompagnée de larges traductions des prières correspondantes. Une bibliographie sommaire clôt le chapitre.

Nous souhaitons à ce bel ouvrage la plus large diffusion. Trop de chrétiens latins en effet — une récente enquête de *Témoignage chrétien* l'a montré — restent encore imbus de l'orgueilleux préjugé d'après lequel leur rite serait le seul à être tout à fait catholique. Cette mentalité s'apparente d'ailleurs directement au complexe de supériorité de la race blanche, responsable du non moins anticatholique préjugé du *colour bar*. Puisse cet ouvrage contribuer pour sa part à donner à nos fidèles, selon le désir exprès des Souverains Pontifes, le sens vrai de la catholicité de l'Eglise : visiblement marquée par l'attachement au Siège Apostolique, elle se réalise, à travers la multitude des langues et des rites, dans le Christ par son Esprit Saint. L. Renwart, S. I.

ANTONIUS A SANT'ELIA A PIANISI, O.F.M.Cap. — *De pio viae crucis exercitio.* Disquisitio historica, iuridica, ritualis. Rome, Centro nazionale del T.O.F., 1950, 25 × 17 cm., XII-146 p. Prix : 600 lires.

Ce volume rassemble tout ce que l'on peut désirer savoir sur la pieuse pratique du chemin de croix, son origine, son développement, ses extensions (crucifix et images indulgenciés, associations du chemin de croix perpétuel et vivant) et les normes juridiques et liturgiques qui le régissent actuellement. Cet ouvrage de solide piété, tout autant que de forte doctrine, sera précieux pour tous ceux — et ils sont nombreux — qu'intéresse cette dévotion. Pour accroître encore l'utilité de cet ouvrage, nous souhaiterions que son auteur, lors d'une réédition, rejette dans un chapitre préliminaire, dans la partie historique ou en notes marginales, toutes les prescriptions juridiques aujourd'hui périmées. Les normes actuelles en deviendront d'autant plus faciles à consulter. Signalons à l'auteur, pour sa bibliographie, l'excellent *Tractatus de Indulgentiis,* 6e éd., Malines, 1948, de M. V. Heylen; il aura sans doute remarqué aussi que les légendes de la planche qui se trouve vis-à-vis de la page 4 ont été inversées. L. Renwart, S. I.

VARIA

G. THILS. — *Sagesse chrétienne et humanités.* Coll. Chrétienté nouvelle, XIX. Bruxelles, Editions universitaires, 1951, 18 × 12 cm., 122 p. Prix : 39 frs.

Nous avons lu avec un intérêt et un profit très grands, l'ouvrage de M. le chanoine Thils. Une fois de plus, notre attention est attirée sur les dangers d'une culture où les lettres antiques ont tant de part. Hautes sont les exigences de l'auteur; mais aussi, précieux les enseignements sur la façon de les accomplir. Que le professeur vise à former plus qu'un homme : un chrétien! La religion doit donc déborder le cours qui lui est exclusivement réservé, et se diffuser sur tous les autres. Et par ailleurs, il faut dépasser, autant que l'idéal du héros païen, la conception simplement matérialiste de l'histoire et le culte de la force physique et du sport. Pourtant un christianisme authentique voudra connaître le plus parfaitement possible le monde terrestre qu'il a pour mission d'informer. Ces vues contribueront à éclairer les professeurs de collège sur leurs graves et multiples responsabilités. A. Wankenne, S. I.

B. Barrett. — *Shepherds in the Mist.* New York, The Declan X. McMullen Comp., 1949, x-102 p. Prix : 2 doll.

Ces pages d'une émouvante sincérité contiennent plus qu'un témoignage et qu'une confession. L'auteur en retraçant l'histoire de ses égarements et de son retour veut rappeler aux chrétiens que les prêtres, leurs pasteurs, ont besoin autant que quiconque de bienveillante charité. C'est par l'effet de cette charité que sa conversion fut rendue possible, c'est l'absence de charité envers les prêtres qui tombent qui maintient souvent loin du bercail ces « pasteurs égarés ». Pour ce qui concerne Boyd Barret, ce n'est pas la crainte de l'enfer qui le ramena à l'Eglise, c'est la nostalgie du milieu, le besoin de respirer de nouveau cet air que l'on ne trouve qu'à la maison. Certaines pages, d'un réalisme poignant, nous font entendre le cri d'une âme écrasée par sa solitude. Il faut lire aussi le chapitre 7 *A Mother's Part.* Il nous fait saisir l'aspect très humain que revêtit la grâce, pour ramener à la communion des saints le prodigue. Fr. Taymans, S. I.

Catholicisme hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie dirigée par G. Jacquemet. Fasc. 9 : *Confréries-curé* ; fasc. 10 : *curé-Dieu.* Paris, Letouzey et Ané, 1950, 28 × 20 cm., 768 colonnes. Prix : 400 frs franç. par fascicule.

Voici les principaux articles *dogmatiques* de ces deux fascicules : *Corps mystique* (malheureusement étude très brève, limitée à la recherche du sens de l'expression) ; *Création* (en général ; le problème de la création de l'homme sera discuté au mot : homme ; l'article est particulièrement intéressant dans sa section scripturaire) ; *Définition dogmatique* (article trop succinct vu l'importance des problèmes posés ; sans doute seront-ils étudiés au mot : dogme) ; *Démons* (on peut regretter que le problème théologique et apologétique de l'action du démon ici-bas ne soit pas étudié dans cet article) ; *Descente aux enfers* (le problème théologique est sommairement traité ; la discussion de *1ª Petri,* III, 18-20 n'est pas, exégétiquement, très éclairante). On appréciera les articles *bibliques* concis et solides du P. Auvray (Critique biblique), de M. Cazelles (Cosmogonie ; Daniel ; David ; Décalogue ; Deutéronome), de M. Amiot (Corinthiens : épîtres aux). Comme d'habitude, les domaines de la biographie religieuse et ecclésiastique, de l'histoire et des institutions de l'Eglise, du droit canonique et de la liturgie ont une part très riche dans le dictionnaire ; particulièrement utiles sont certains articles d'information générale : Congrégations religieuses d'hommes ; Congrès eucharistiques, marials, scientifiques ; Corps diplomatique ; Démocratie chrétienne — article malheureusement trop limité à la France —; Dictionnaires, etc.). J. L.

Grosser IRO Weltatlas. Édité par E. Kremling et Fochler-Hauke. Munich, IRO-Verlag, 1949, 45 × 35 cm., 30 p. de texte + 28 cartes + 68 p. de tables de matière et 51 p. de photos. Prix : 96 Mk.

Le *Grosser Iro Weltatlas* est un des rares essais faits depuis la guerre pour adapter la cartographie aux conditions créées par les événements politiques des dernières années. Du point de vue allemand c'est sans doute le premier effort sérieux accompli en ce sens et, si l'on tient compte des difficultés économiques et autres du pays où il parut, on peut dire qu'il constitue une réussite. Pourtant elle ne nous paraît pas complète. L'Iro-Atlas est bien loin encore de nous ramener à l'époque brillante des *Stieler's Atlas* de la maison Perthes à Gotha, que la précision, la plénitude de renseignements et l'exécution impeccable plaçaient au premier rang des œuvres de ce genre. Non seulement le nombre de cartes présentées est beaucoup plus réduit, une trentaine en tout (il est vrai que la plupart sont très vastes et ont dû être présentées en dépliants), non seulement la documentation qu'elles offrent est vraiment clairsemée par rapport à leurs devancières (l'index ne compte que 60 pages contre 240 au *Stieler's Atlas*), mais elle est souvent arbitraire, et faute plus grave, parfois inexacte. Ainsi pour ne parler que du cas concret de notre pays : l'*Iro-Atlas* ne fournit qu'une seule carte et commune à la France, Benelux et la Suisse : c'est peu. En

Belgique sur la voie ferrée Tournai-Bruxelles, nous trouvons mentionnés : Leuze, Enghien, Hal, mais pourquoi pas Ath ? Nous trouvons un « 4 Bras » à quelque quinze kms au Sud-Est de Huy, mais aucun à proximité de Bruxelles, pourtant le plus connu. Nous cherchons en vain Nivelles, Wavre, Landen, Waremme mais trouvons Hamme-Mille, Hannut, Ambresin. Et pourquoi mêler aussi capricieusement les dénominations allemandes, flamandes et françaises ? Ainsi : Brügge, Saint-Nicolas, Malines, Leuven ?

Nous ne croyons pas non plus que le système des cartes dépliantes constitue un progrès. Leur consultation est très malaisée et quel que soit l'espoir des éditeurs dans la solidité du papier utilisé, celui-ci ne résistera pas à l'opération répétée du déploiement. — Autre observation : les teintes différenciatrices des pays sont trop pâles et vraiment trop apparentées. Nous avons eu peine à discerner les frontières de la France, de la Belgique, de la Suisse, de l'Allemagne sur la carte mentionnée plus haut. Simple anticipation en rêve, hélas, des Etats-Unis d'Europe ! Ces reproches, de gravité variable, valent pour la grosse partie de l'Atlas. Les dix cartes consacrées à l'Allemagne toutefois y échappent et ce sont les seules qu'on appréciera vraiment. Leur format est normal, et bien qu'il n'y ait pas de teintes différenciatrices des pays, les frontières de ceux-ci ou des zones à l'intérieur de l'Allemagne sont nettement déterminées par une bande violette qui tranche très apparemment sur le fond blanc. C'est même à elles qu'il faut recourir si l'on veut s'informer sérieusement pour la partie des pays limitrophes à l'Allemagne reprise sur les cartes de celle-ci.

Enfin, l'Atlas présente deux louables particularités : Les cartes, fixées sur onglet, sont dévissables et peuvent donc être renouvelées; l'Atlas se termine par un recueil de photos illustrant les divers pays : sites, monuments, etc. La plupart de ces photos sont d'une netteté vraiment exceptionnelle. Mais leur choix soulèvera peut-être aussi parfois quelque critique. Pourquoi nous faire connaître Paris par la vue aérienne du vieux Trocadéro démoli à l'occasion de la dernière Exposition ? La Belgique est uniquement représentée par les vues des deux Hôtels de ville de Bruxelles et Bruges; c'est bien, mais pas très caractéristique. Dans l'ensemble cet album de 275 vues est suggestif, instructif et reposant.

En résumé : l'Iro-Atlas rendra vraiment service pour la consultation des pays d'Allemagne et Europe Centrale, et aussi pour son album de vues. Pour ce qui est des pays occidentaux d'Europe, nous avons mieux chez nous, nous semble-t-il. Enfin, les cartes des autres parties du monde : Amérique, Asie, Afrique, Océanie sont convenables. On les trouverait même bien si, les retirant de l'Atlas, on les déployait en cartes murales où elles pourraient donner tout leur effet. En fait, d'ailleurs, toutes les cartes de l'Iro sont aussi destinées à cet usage et peuvent être achetées séparément. Ch. Martin, S. I.

J. Carles. — *Les origines de la vie.* Coll. Que sais-je ?, 446. Paris, Presses Universitaires de France, 1950, 18 × 11 cm., 128 p.

Nous connaissions le talent de vulgarisation intelligente et précise du P. Carles : ce dernier petit volume consacré au problème de la biogénèse ne nous a pas déçu. Après un bref rappel des controverses historiques et de l'intervention décisive de Pasteur, l'auteur précise la distance qui sépare le vivant de la matière inorganique et dans quelle mesure inframicrobes, bactériophages, virus ou corps organiques de synthèse peuvent fonder notre espoir de la voir franchir. La philosophie s'est essayée à comprendre le problème de l'apparition de la vie : l'auteur esquisse les solutions matérialistes et spiritualistes qui furent risquées. La science actuelle, de son côté, selon ses méthodes propres, étudie les conditions de la biogénèse, et le lecteur les trouvera admirablement ramassées ici, spécialement la récente hypothèse de Dauvillier. Enfin, la paléontologie se penche sur le passé de notre planète et dresse le catalogue des premiers vivants dont elle décrit l'allure : quelques pages, d'une concision parfaite et cependant exhaustives, nous font explorer deux milliards d'années, à la recherche des tout premiers vivants enfouis dans les terrains antécambriens : algues bleues ou bactéries... E. Boné, S. I.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*

OUVRAGES ANALYSÉS (suite)

ECRITURE SAINTE : ANCIEN TESTAMENT (suite)

17. V. Herntrich. *Der Prophet Jesaia (Kapitel 1-12).*
24. A. Weiser. *Das Buch der zwölf kleinen Propheten, I.*
25. K. Elliger. *Das Buch der zwölf kleinen Propheten, II.*
Handbuch zum Alten Testament :
12. W. Rudolph. *Jeremia.*
20. — *Esra und Nehemia mit 3. Esra.*

Les prophètes d'Israël

J. Steinmann. *Le prophète Isaïe.*
E. Power, S. I. *The Emmanuel Prophecy of Isaias.*
C. Lindhagen. *The Servant Motif in the Old Testament.*
La Biblia. XIV : R. Augé, *Jeremias.*
C. Lattey, S. I. *The Book of Daniel.*
J. Steinmann. *Daniel.*
M. Schumpp, O.P. *Das Buch der zwölf Propheten.*
L. G. Rignell. *Die Nachtgesichte des Sacharja.*
M. Schmidt. *Prophet und Tempel.*

Littérature de la Sagesse

J. Coert Rylaarsdam. *Revelation in Jewish Wisdom Literature.*
Le Cantique des Cantiques, trad. D. Buzy.

Questions générales

E. Robertson. *The Old Testament Problem.*
D. Lerch. *Isaaks Opferung christlich gedeutet.*
La Bible, livre d'histoire. Trad. R. Tamisier, comm. Daniel-Rops.

Epoque maccabéenne

F.-M. Abel. *Les livres des Maccabées.*
S. Zeitlin. *The first Book of Maccabees.*

HISTOIRE DE L'EGLISE

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. LXVII-LXVIII.
J. von Walter. *Die Geschichte des Christentums,* 3e édit., I, 1; I, 2; II, 1; II, 2.
M. Simon. *Verus Israel. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425).*
G. Mollat. *Les papes d'Avignon, 1305-1378.* 9e édit.
J. Brodrick, S. I. *Origines et expansion des jésuites. I-II.*
E. W. Zeeden. *Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. I.*
H. Stokar. *Sonntagsgesetzgebung.*
Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation in den Jahren 1519 bis Anfang 1534. Hrsg. P. Roth u. E. Duhr. I-VI.
M. Dierickx, S. I. *De oprichting der nieuwe bisdommen in de Nederlanden onder Filips II 1559-1570.*
J. Orcibal. *Louis XIV contre Innocent XI.*
J. Descola. *Histoire de l'Espagne chrétienne.*
E. Donckel. *Die Kirche in Luxemburg von den Anfängen bis zur Gegenwart.*

LITURGIE

Dom P. Parsch. *Le renouveau liturgique au service de la paroisse.*
— *Pour bien comprendre la messe.*
J. Brinktrine. *Die heilige Messe.* 3e édit.
J. de Puniet. *Liturgie van het H. Misoffer.* 3e édit.
J. A. Jungmann. *Missarum sollemnia.*
Die Messe in der Glaubensverkündigung. Hrsg. F. X. Arnold et B. Fischer.
E. Berbuir. *Das Kirchenjahr in der Verkündigung. I-II.*
K. Rahner, S. I. *Die vielen Messen und das eine Opfer.*
P. Doncœur. *La naissance, le mariage, la mort.*
J. Pascher. *Form und Formenwandel sakramentaler Feier.*
Ph. Oppenheim, O.S.B. *Pro Christo legatione fungimur.*
Heures du jour du Bréviaire romain en latin-français, édit. Desclée.
Th. Stallaert, C.ss.R. *Office de Prime et de Complies de chaque jour de l'année.*
H. Serrarens, O.P. *Prions avec l'Eglise.*
Calendrier liturgique pour Prime et Complies.
H.-Ch. Chéry, O.P. *Le français, langue liturgique ?*
A. A. King. *The Rites of Eastern Christendom. I-II.*
Antonius a Sant'Ella a Pianisi, O.F.M.Cap. *De pio viae crucis exercitio.*

VARIA

G. Thils. *Sagesse chrétienne et humanités.*
B. Barrett. *Shepherds in the Mist.*
Catholicisme hier, aujourd'hui, demain. Fasc. 9 et 10 : Confréries-Dieu.
Grosser IRO Weltatlas. Edit. E. Kremling et Fochler-Hauke.
J. Carles. *Les origines de la vie.*

NIHIL OBSTAT
F. Mainil, can., libr. cens.

IMPRIMATUR
Tornaci, die 2 Julii 1951
† Julius Lecouvet, vic. gen.

EDITIONS CASTERMAN

« Les Cahiers de la Revue Nouvelle »

Vient de paraître

LA VOCATION RELIGIEUSE

par le chanoine Jacques LECLERCQ

★

L'essai que voici est le pendant de celui que l'auteur a consacré, dans la même collection, au Mariage chrétien.

Ce n'est, pas plus que le précédent, un traité de spiritualité. Il vise avant tout à dégager l'essentiel de la notion même de vocation religieuse. Travail éminemment utile, car s'il existe bon nombre d'ouvrages sur la spiritualité religieuse et sur le sacerdoce, il n'en existe guère qui se propose aussi directement de préciser ce qui est commun à toutes les vocations religieuses. Du reste, il règne en ce domaine pas mal de confusions et d'équivoques. Avec son franc parler habituel, le chanoine Leclercq les dissipe d'une manière très éclairante.

Ce volume s'adresse, en premier chef, aux prêtres, aux religieux, aux religieuses et à tous ceux et toutes celles que sollicite l'appel du Christ; mais les laïcs trouveront également intérêt à le lire. Il est bon qu'ils aient une juste compréhension de la place qu'occupent, dans la communauté chrétienne, prêtres et religieux. Quant à ceux qui ont charge d'enfants, leur serait-il permis d'ignorer en quoi consiste exactement un appel qu'il peut toujours plaire à Dieu de faire entendre parmi eux ?

★

UN VOLUME 13 × 20 CM. DE 248 PAGES . **66 Fr. belges**